

PIETRO PIOVANI

PER UNA FILOSOFIA DELLA MORALE

A cura di Fulvio Tessitore



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

PIETRO PIOVANI

PER UNA FILOSOFIA DELLA MORALE

A cura di Fulvio Tessoro



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

“La filosofia vive oggi, sotto la superficie, uno dei momenti più intensi e drammatici della sua lunga storia quando si rende conto di trovarsi di fronte a una grande svolta: il passaggio dalla tradizione essenzialistica alla nuova consapevolezza assenzialistica.

La filosofia dell'essenza cede il posto alla filosofia dell'assenza. È un vero e proprio rovesciamento della teoresi”.

Questo volume raccoglie le quattro principali opere teoretiche di Pietro Piovani, quelle che configurano la sua filosofia della morale.

Nella pluralità delle visioni del mondo, i principi organicamente prospettati e proposti dall'autore non possono essere della filosofia della morale, bensì di *una*. Né essi potrebbero essere di filosofia morale, bensì di filosofia *della* morale: la filosofia della morale è sempre, tendenzialmente, fenomenologia dell'esperienza morale, caratterizzante l'umanità. La filosofia della morale può definirsi la scienza di queste implicazioni. Il soggetto che, nell'accettazione di tutte le più spregiudicate novità gnoseologiche e psicologiche, sa di non poter essere assoluto, perché condizionato nella sua datità, modifica questa datità col riconoscerla. In tal modo definisce la propria *coesistenzialità*, che non è un elemento ricavabile dalla cosiddetta *vita di relazione* o acquisibile in un dato momento dell'esistere: è ineliminabile dalla struttura medesima dell'esistenza. In tal senso l'espansione morale non è manifestazione di una essenza spirituale ontologicamente costituita; non è un fatto, ma un farsi.

Di qui la polemica anti-personalistica della morale piovania, che contrappone alla staticità della persona la dinamicità della personalità come *instaurazione personalitaria*.

La massima della morale piovania è: *agisci in maniera che il tuo comportamento implichi sempre il rispetto verso ogni altro dei tuoi coesistenti*”.

Contro ogni forma di prevaricazione, il rispetto non è limite ma ragione di dilatazione della individualità in una pluralità di relazioni che, per essere libera, non può essere ridotta a nessuna configurazione di contenuti.

Soltanto dentro questo *formalismo*, che non è vuoto indifferenziato ma capacità, con la sua tensionalità, di modellare formazioni storicamente plurime, si comprende la teoria del valore come valorizzazione, in cui è *valore ciò che ha valore*. La storicissima filosofia della morale piovania potrebbe definirsi una dialettica tra forme etiche e formazioni storiche, mai risolubili in un medio che *risolva* fino a *dissolvere* i suoi termini, che sono immediati in quanto mediabili.

Fulvio Tessitore (Napoli 1937) è dal 1965 professore ordinario di Università. È stato preside della Facoltà di Lettere e Filosofia della napoletana Università “Federico II” dal 1978 al 1993; dal 1993 al 2001 Rettore della stessa Università. Senatore della Repubblica dal 2001 al 2008, è Socio Nazionale dell’Accademia dei Lincei e di altre istituzioni scientifiche italiane e straniere. È autore di una corposissima bibliografia, nella quale si contano 23 volumi, alcuni dei quali tradotti in più lingue.

BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

direttore
GIOVANNI REALE

segretari:
Alberto Bellanti
Vincenzo Cicero
Diego Fusaro
Giuseppe Girgenti
Roberto Radice

La pubblicazione di questo volume
si avvale del contributo di:



Fondazione
“Pietro Piovani per gli Studi Vichiani”



PIETRO PIOVANI

PER UNA FILOSOFIA DELLA MORALE

A cura di Fulvio Tessitore

Introduzioni di Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Acocella, Giuseppe Cantillo e Giuseppe Lissa



BOMPIANI
IL PENSIERO OCCIDENTALE

© 2010 Bompiani / RCS Libri S.p.A.
Via Angelo Rizzoli, 8 – 20132 Milano

ISBN 978-88-587-6122-9

Prima edizione digitale 2013

Cover design: Polystudio.



Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

AVVERTENZA

Questo volume, sotto il titolo complessivo *Per una filosofia della morale*, raccoglie le quattro principali monografie teoretiche di Pietro Piovani.

Si è ritenuto opportuno presentare le stesure da considerare definitive, lì dove le opere hanno ricevuto più di una edizione rivista dall'Autore. Un particolare ringraziamento va alla dott. Maria Della Volpe, che ha provveduto alla cura editoriale dell'opera. Il dott. Salvatore Principe ha curato una prima scannerizzazione dei testi piovani.

Il lettore interessato potrà consultare, per ottenere una più vasta informazione dell'opera teorica e storiografica del Piovani la *Bibliografia degli scritti di Pietro Piovani (1946-1981)*, a cura di F. Tessitore e G. Acocella, Società Nazionale di Scienze Lettere ed Arti, Napoli, 1982. Utile è anche la consultazione della *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (1948-2000)*, a cura di P. Amodio, Liguori Editore, Napoli, 2000, il cui aggiornamento, fino al 2007, si legge, a cura dello stesso Amodio, in «Archivio di storia della cultura», XXI, 2008, pp. 361-372.

F. T.

SIGLE DELLE OPERE DI PIOVANI
UTILIZZATE NELLE VARIE INTRODUZIONI

NS	<i>Normatività e società</i> (1949)
L	<i>Linee di una filosofia del diritto</i> (I ed. 1958; II ed. 1964; III ed. 1968)
P	<i>Principi di una filosofia della morale</i> (I ed. 1972; II ed. 1989)
O	<i>Oggettivazione etica e assenzialismo</i> (I ed. 1981; II ed. 2010)

LA FILOSOFIA MORALE DI PIETRO PIOVANI TRA
STORICISMO
E ONTOLOGIA DELLA STORIA

DI FULVIO TESSITORE

1. Ciò che esprimono partitamente ciascuna delle opere morali di Pietro Piovani è riassunto, con specifica competenza, nelle introduzioni ai volumi qui riuniti. A me tocca, nell'economia del lavoro complessivo, tracciare le linee di questa incompiuta, compiutissima sinfonia della morale, i cui vari tempi armonizzano una compatta articolazione di temi molteplici per ricchezza fenomenologica, racchiusi in una visione unitaria che aspira ad essere «una ex pluribus» nella cultura filosofica del Novecento. Il che è già un'impor tante enunciazione programmatica: quella del pluralismo, il pluralismo gnoseologico e il pluralismo etico. Intorno ad essa, intorno alla capacità del maestro di tener fermo il punto unitario verso cui tutto converga, si impongono e si distendono i lavori storiografici, monografici e no, e le riflessioni concernenti quanto alimenta la (o viene alimentato dalla) riflessione sulla coscienza morale, osservata nella sua necessaria ineludibile storicizzazione. E va detto subito che storiografia e teoresi non si sovrappongono e neppure, meno elegantemente, si giustappongono, perché la filosofia per Piovani è costitutivamente storica, così come identitariamente filosofica è la ricerca storiografica. Lo mostrano bene e sollecitamente le *Linee di una filosofia del diritto* del 1958, costruite intorno al rapporto e alle spurie alleanze di «universalismo e particolarismo», che costituiscono la filigrana dell'intero discorso articolato delle *Linee*, fin dalla pregiudiziale scelta di campo nella delineazione del rapporto tra filosofia e scienza, la cui chiarificazione è indispensabile per un discorso che parta, come quello di Piovani, dall'esame di un ambito specifico e determinato della filosofia della pratica, quello del diritto e della filosofia del diritto.

La netta rivendicazione della filosoficità di quest'ultima non annulla, anzi rafforza l'esigenza della distinzione e della relazione tra scienza del diritto (ossia la definizione tecnica delle norme e della loro applicazione), teoria generale del diritto (ossia la risposta alla domanda su cosa sia il diritto rispetto a tutta la vita del diritto, vale a dire a tutte le manifestazioni varie e molteplici dell'esperienza giuridica) e filosofia del diritto (ossia il cercare di sapere che cosa sia il diritto rispetto a tutta la vita dell'uomo, vale a dire ciò che è il diritto nella vita).

A siffatta istanza, logica e metodologica, risponde esemplarmente, con prepotente esigenza di chiarificazione, il neopositivismo, che intende allontanare ogni rischio di dogmatismo metafisico che possa insinuarsi nel diritto per riportar questo a questa o a quella ideologia, col pericolo di intaccarne il carattere di «scienza rigorosa» e solo in

quanto tale esercizio filosofico di razionalità. Il che per il neopositivismo si soddisfa attraverso la depurazione del linguaggio del discorso giuridico da ogni possibile arbitrarietà connessa alla varietà delle esperienze cui è sottesa una universale ragione accomunante. La depurazione è affidata ed è compiuta dalla ragione convenzionalmente strumentale alla definizione tecnica dei termini, che riassume l'esperienza investigando in virtù di precise regole del discorso da esperire. In tal modo certo il rischio dell'assolutizzazione metafisica è scansato grazie alla tecnica particolarizzante delle ricerche razionalmente compiute. E però questa particolarizzazione è una involontaria universalizzazione, implicitamente metafisica, del linguaggio convenuto, che non può non essere universalizzabile in quanto tecnica discorsiva i cui termini non possono essere vietati a chiunque sia in grado di capirli nella loro definita regolarità. Poco male, a condizione di riconoscere che il particolare linguisticamente definito è, dunque, un linguaggio universale governato da una razionalissima (e perciò presuntuosamente sicura) logica formale. Si tratta per Piovani di un significativo esempio di rapporto tra «universalismo e particolarismo», il quale, a sua volta, osservato nell'intera storia della filosofia del diritto dall'età mitica alle filosofie post-romantiche, istruttivamente suggerisce la necessità di cercare e trovare altrove il saldo fondamento del discorso, di certo «oltre universalismo e particolarismo» con le loro spurie alleanze. Nasce da qui, nasce qui, da una ragionata istanza teoretica rafforzata dall'esame storiografico delle succedentisi posizioni di pensiero, dalla classicità alla modernità, il problema filosofico di Piovani. Ed allora qual è il fondamento del di scorso della filosofia del diritto come scienza filosofica?

2. La lunga storia dei rapporti tra «universalismo e particolarismo» e la intensa riflessione su di essa insegna a Piovani che il discorso va centrato sull'individuo storico, empirico e concreto, con la piena consapevolezza – impossibile a non aversi per un pensiero che si forma e matura dopo la guerra devastatrice – dei limiti e pericoli dell'individualità, dominata dall'ambiguità di essere insieme vittima e carnefice. Per andare oltre «universalismo e particolarismo» che di questa tragica ambiguità sono insieme la matrice e l'espressione, bisogna scrutare, «con evidenza ammonitrice», la parabola del dilemma «universalismo o particolarismo»¹. Il che equivale a dire che, se nessuno dei due termini può essere abbandonato, come hanno cercato di fare, sia pure al negativo, le costanti, spurie alleanze tra di essi, bisogna ripensare universale e particolare, mettendo daccanto l'impostazione dialetticamente conciliatrice, gloriosa per autorevolezza storica, del rapporto tra i due termini. Essi, a ben

vedere, non hanno sussistenza in sé, salvo a non voler dare credito alla convinzione di poter «dare *un* nome e *un* contenuto all'universale»², così da renderlo assolutizzato in quanto singolarizzato nella sua absolutezza, ovvero, di contro, ritenere che l'individualità possa «fondare se stessa nella sua sola singolarità»³.

In pagine assai fini, che riprendono le precedenti dense riflessioni di un importante saggio del 1949 su *La conclusione del solipsismo*, a sua volta da leggere insieme al libro del 1949 su *Normatività e società*, Piovani illustra le contraddizioni del singolarismo attraverso la critica del solipsismo e la critica dell'attivismo assoluto, paradossalmente convergenti in un assurdo reciproco richiamarsi⁴. A valle di ciò il problema diventa quello della «ricerca del valore universale dell'individualità»⁵. Ossia il senso dell'aspirazione «in cui l'individualità sia coerente a se stessa, alla sua volontà di essere», in quanto «agisca come personalizzata tensione»⁶. Che significano queste affermazioni? Il chiarimento viene dalla accettazione, da Piovani ragionata con controllata originalità, che l'individuo, quanto più si sprofonda nella ricerca di sé, della sua genesi e del suo essere, tanto più *deve* prendere atto che egli è un *volente che non si è voluto*, un «*volente non volutosi*», dice Piovani, sostenendo in tal modo che la particolarità del soggettivo è originariamente, costitutivamente, universalmente oggettiva: «l'essere originario dell'io non è (...) soggettivo, ma oggettivo»⁷, in quanto insuperabile *datità*. Più tardi, nei *Principi di una filosofia della morale*⁸ (e su ciò bisognerà tornare), Piovani precisa che «col riconoscere l'oggettivo in me, io l'ho *mediato* [e richiamo fin d'ora l'attenzione su questa centralità della «mediazione»], inserendolo nella sfera della mia soggettività»⁹. Per ora, nelle *Linee*, la esplicazione della rilevazione compiuta per andare «oltre universalismo e particolarismo» è affidata alla seguente osservazione: «la semplice registrazione di questo dato ineliminabile [l'oggettività della soggettività], se toglie argomenti al volontarismo del soggettivismo assoluto, non ne reca all'oggettivismo assoluto, infatti la mia oggettività originaria è la mia soggettività sostanziale» che svela «la consustanzialità fra il mio essere originario e gli *oggetti*, i quali, pertanto, non possono essere assolutamente fuori di me, opposti a me»¹⁰. Dunque con implicito anti-idealismo, il soggetto originariamente oggettivo è, deve essere «personalizzata tensione», nel senso che, posto di fronte alla sconvolgente constatazione di essere un «volente non volutosi», non ha che due opzioni: o si rifiuta, rifiutando l'aporeticità originaria (ed è la scelta del suicidio), o si accetta per quel che è, in tal modo riscattando il suo essere dato, volendolo, così da acquisire, con diversa e però non meno radicale scelta, la responsabilità di essere, di voler essere ciò che originariamente non si è; finalmente un volente che si vuole secondo la sua «finitudine»

originaria (e Piovani rifletterà a lungo su ciò, in particolare nell'acuta individuazione della interrelazionalità di *Perfezione e finitudine*¹¹).

Ma qual è il metodo di questa volontarizzazione dell'oggettività originaria e quali sono le condizioni di questo processo? Il metodo è – e non può non essere – quello di ragionare la condizione originaria. Il che importa una nuova constatazione dissacrante: «non è possibile negare fiducia al mio pensare, sottoponendolo ad una critica integrale». «Nella capacità di ragionare devo avere fiducia, devo avere una fiducia che sfugge, in sé, a controlli razionali perché non è controllabile che ragionando». «Alla sua origine la razionalità è irrazionale»¹², così come in origine la soggettività è oggettiva. E le condizioni di tutto ciò sono date dalla constatazione di un'altra tensione. È la tensione provocata dalla ricerca della fondazione razionale del soggetto originariamente oggettivo e dell'originaria irrazionalità della ragione, che non può placarsi se non pensando un universale che possa, come deve, accogliere in sé tutti i «vari contenuti», che «sono testimonianze, rappresentazioni dell'aspirazione individuale all'universale»¹³. Si tratta di un processo di astrazione, la cui «astrattezza è stata rivestita di idealità» a condizione di capire che l'universale il quale assume «come suo non *l'* ideale ma *un* ideale, non *l'* idea, ma *una* idea, non può essere universale perché non può essere termine di riferimento di tutti i contenuti realizzabili dall'aspirazione all'universale delle varie individualità»¹⁴. Che significano queste perentorie precisazioni? Esse, mentre documentano il corpo a corpo di Piovani con l'idealismo hegel-fichtiano e con il neo-idealismo, certificano la scelta per un idealismo di originale impianto platonico (e vanno viste le lucide pagine su Platone delle *Linee*)¹⁵, che diverrà in *Oggettivazione etica e assenzialismo*, il rimpianto per il torto di Platone di non avere sostenuto, «con “idealismo” interamente coerente», un esplicito «idealismo negativo»¹⁶. Ma di ciò in seguito. Qui va registrata la conclusione del discorso che è l'enunciazione del programma del lavoro di Piovani, all'insegna della implicita accettazione di un altro elemento tipico delle filosofie idealistiche, l'idea di mediazione.

Se l'io è più del suo volere «immediato» e più del suo pensiero «immediato», in quanto, accettando e riscattando le posizioni della propria originarietà, si riconosce diverso dalla particolarità immediata, «l'universale non è fuori dell'individualità, non si impone, dall'esterno, all'individualità o ne viene superato», esso, «nell'individuale si realizza e dall'individuale è realizzato»¹⁷. Col che Piovani sembra fornire la sua lettura dell'accettato concetto di «universale concreto» di crociana memoria, contro «l'universale astratto» compiutamente idealistico. Ma ciò significa, forse, accettare anche il sostanzialismo (e l'ontologismo) dell'idealismo hegeliano nelle sue letture neo-idealistiche? Piovani, fine lettore della

Fenomenologia di Hegel¹⁸, non consente che lo si possa dire. «Prendere la realtà del mio io non è, infatti, prendere qualcosa di compiuto, ma qualcosa di incompiuto, che va costruito giorno per giorno, attimo per attimo, senza la possibilità di fermare l'attimo fuggente che ci sembri il più bello, ma vivendoli tutti»¹⁹. Piovani, riprendendo i suoi lontani interessi jaspersiani²⁰, si colloca sulla via del ripensamento dell'esistenzialismo e del costruttivismo storicistico dell'individualità anti-solipsistica, centro della sua riflessione sulla pratica.

«Nella vita, che è sempre “vita di relazione”, l'individualità si compie realizzando la *personalità* nel superamento della *singularità*, nell'accogliere e far sue le conseguenze che discendono dall'impossibilità di pensare e di agire singolaristicamente. L'individualità che così voglia e sappia fondarsi è, dunque, il contrario della singolarità particolaristica: la supera in quanto le si oppone: è il suo vero opposto»²¹. Nuovi, o meglio antichi autori ormai approfonditi, diventano gli interlocutori di Piovani alla ricerca della sua filosofia della morale. Quali? Si vedrà, di qui a poco, il modo in cui gli «autori» di Piovani sono richiamati. Per ora basti dire che essi, in questo momento della riflessione di Piovani, sono Vico e Rosmini, avvicinati con sempre crescente originalità fino a divenire autonoma interpretazione, seguendo suggestioni capogrossiane²².

Quale percorso Vico e Rosmini devono garantire e come vigilare? Già s'è visto che l'esistere, in quanto coesistere in ragione dell'oggettività dell'altro e degli altri, riconosce il suo fondamento in un atto di autofondazione: l'accettazione che l'individuo effettua della propria originaria datità riscattata e trasmessa da qualcosa che non gli è propria ma gli è data nella condizione di volere il voluto e di farlo proprio. Nel senso che se ciò non fosse allora non si potrebbe ammettere che il supremo rifiuto, il suicidio, il quale, a ben guardare, è anch'esso una paradossale presa d'atto della situazione sia pure per rifiutarla, riconoscendola tanto cogente da considerarla insopportabile per il suo peso opprimente. In entrambi i casi l'individuo è attore di una scelta che risale alla sua responsabilità, la responsabilità di rifiutarsi perché non volutosi o la responsabilità di accettarsi facendo propria l'originaria datità. Se questa via è quella prescelta appaiono subito evidenti due caratteri o elementi della scelta. Il primo è la centralità dell'attività nelle sue varie forme (razionalmente, ragionevolmente esperite); il secondo è la sempre crescente consapevolezza del rischio che si accompagna alla responsabilità dell'azione, che può essere buona o cattiva, riuscire o fallire, sapere razionalizzare l'irrazionalità di partenza o arrendersi ad essa, subendola nella modalità più dolorosa perché umiliante accettazione di ciò che non si sarebbe voluto. Ora azione non si dà se non si stabilisce la relazione con ciò che è fuori dall'individuo, l'altro e gli

altri. Condizione, e non solo conseguenza dell'azione, è il rispetto degli altri. Dice Piovani che «la necessità dell'alterizzazione dell'io è che gli altri mi sono necessari: come tali *devo* (cioè *non posso fare a meno di*) rispettarli»²³. Ed allora ecco la prima forma dell'attività, il dovere, ossia la moralità e l'eticità della mia azione che per essere deve essere voluta, con crescente responsabilità e distesa razionalità. L'azione, che implica la diversità, è «insostituibile collaudo dell'individualità»²⁴, tenuta a riconoscere necessariamente il mondo storico dentro cui la responsabilità della scelta può, sa realizzarsi²⁵. E però questo *sapersi realizzare* non è semplice e non è senza pericoli e rischi ai quali l'individuo non può arrendersi se vuole essere ciò che ha scelto di essere: un esistente. L'azione incontra, può incontrare il male «irrazionale, che ha fuori di sé la sua razionalità in quanto, nell'economia della vita, garantisce il libero esplicarsi dell'individualità»²⁶. Quest'argomentazione può essere, come è stato, quello di tutte le teodicee, ossia il tentativo di giustificare il male dando coerenza all'opera buona dell'onnipotente creatore del mondo, che non può non fregiarsi della positività del bene. Ma l'argomento è anche quello di chi sa accettare il carattere della vita di non essere mai commedia e sempre tragedia, ossia il riconoscimento, al di là di ogni giustificazione, dell'esistenza ineludibile del male in sé e non come privazione di bene, che è un aspetto, e forse davvero quello incontrovertibile, del «riconoscimento dell'esigenza storica» della «coscienza dello stato di storicità», che altro non è se non il «senso della storia»²⁷. In altri termini la condizione della vita, la possibilità della vita è anche la *lesione*, la lesione subita e la lesione arrecata. Perciò, accanto alla morale nasce il diritto, altro momento dell'esperienza, che è dunque fatta di morale, di diritto e di storia, con la centralità, in questa fase della riflessione di Piovani, riconosciuta al diritto che è ciò che salva l'azione, che le consente di realizzarsi *nella* storia, nonostante il male, nonostante la lesione, nonostante la costatazione della limitatezza dell'individuo, della sua originaria incompiutezza, che, progressivamente colmata, lo accompagna in tutta e per tutta la sua esperienza di vita, giacché il riconoscimento dell'incompiutezza e persino l'insofferenza della limitazione sono il necessario ingrediente per il compimento della libera individualità²⁸, che in tal modo accetta un'altra suprema forma della propria ambiguità: la compiutezza integrale della vita si ha solo quando la vita finisce.

Dove si realizza la difesa apprestata dal diritto all'attività dell'individuo perché sia responsabilmente conforme alla logica della vita morale? Per Piovani non v'ha dubbio: nella storia. «L'attività di difesa dell'individualità»²⁹ si realizza attuandosi «nella storia», «è nella storia» che si dà «la realizzazione dell'individualità», che esprime il

diritto, voluto e posto lì dove si dà l'incontro (o lo scontro) con gli altri nel medesimo sforzo e di fronte agli ostacoli che questo sforzo incontra negli altri. Il che significa che il diritto è sempre «diritto storico», se osservato nella sua completezza, «nel realizzarsi della volontà dell'individuo *nella storia*»³⁰.

Il percorso delle *Linee*, qui seguito nei termini essenziali lasciando, purtroppo, fuori la ricchezza davvero straordinaria di analisi storiche e tipologie fenomenologiche, può ritenersi compiuto e tale apparve a Piovani, che aveva ascoltato e ragionato, come s'è detto solo per accenni, Vico e Rosmini, entrambi «liberi dalla inconsueta tutela di assolutezza in cui il soggetto sia necessariamente compiuto»³¹. Vico è, infatti, per Piovani il filosofo che ha scorto, *in nuce* ma con eccezionale lucidità, il processo del *farsi* (ad iniziare da quello del diritto) come preliminare allo sforzo con cui gli uomini riescono a rendere *certa* la loro umanità, vincendo col pudore vergogna e animalità e attraverso il pudore conseguendo la saggezza dell'esser *pii*. In Rosmini il diritto è «forza» come affermazione della persona che sa estendere la propria azione senza ledere l'altrui in quanto è personale³². Affermazioni queste delle *Linee* che sintetizzano un gruppo assai nutrito di lavori storiografici, con al centro il grande libro del 1956 su *La teodicea sociale di Rosmini* ³³, tutto incentrato sul rifiuto del perfettismo che è altro, tutt'altro dallo sforzo costante verso la perfezione che anima l'individuo facendolo capace di comprendere la *perfettibilità*, vale a dire il processo, l'aspirazione del perfetto che non esiste in sé, ma in quanto soddisfazione dell'esigenza di esso. Il che implica la possibilità di respingere due opposti errori, la svalutazione della storia e la deificazione della storia³⁴. Diritto, morale e storia indicano che la razionalità dell'esperienza è, prima e più di ogni altra cosa, conoscenza della ragione d'essere del male nella storia, constatazione della fallibilità dell'uomo in conseguenza della fiducia nella libertà dell'uomo, che se ha il potere di violare libertà e giustizia, sa anche usare la libertà in modo retto, il solo in grado di realizzare l'effettivo realizzarsi in fedeltà alla scelta compiuta di accettarsi come un volente non volutosi, che sa volere il suo originario non essersi voluto. Però, attenzione. Queste profonde riflessioni teoriche e questi acuti confronti storiografici contengono un residuo, un grumo di contrasto alla compiuta realizzazione (e cioè comprensione e accettazione) dell'attività libera e responsabile del soggetto individuale per il suo e nel suo realizzarsi. Di ciò fu presto ben esperto proprio Piovani. L'individuo (come il diritto e la morale) si realizza *nella storia*, ha detto Piovani. La storia, dunque, è per Piovani, in questo momento della sua riflessione, il necessario, ineludibile luogo logico e non solo logico dell'attività dell'individuo. Ciò senza cui non si darebbero morale e diritto privati della loro

preliminare condizione di essere. Un discorso coerente fino in fondo con la libertà e responsabilità dell'individuo che si autofonda, non richiede, al contrario, il riconoscimento che la storia è il realizzarsi stesso dell'individuo? Si potrebbe dire non il luogo formato ma il formarsi del luogo, della «situazione» e delle «circostanze» senza di cui non v'è neppure l'individuo – che non può essere un «voluto» ma un «volentesi»? Nel fondare esistenzialisticamente l'esistenza/coesistente dell'individuo, «gettato» nella storia, non si resta alle spalle di Dilthey quando, con rigoroso storicismo, aveva sostenuto che l'uomo non è storico perché sta nella storia, ma perché lo è costitutivamente, in quanto costruzione (*Aufbau*) e autocostruzione della vita propria e della altrui? Piovani, che finora è forse stato troppo fedele al metodo dialettico del superare conservando suggerimenti e conquiste storiche conseguite nel lungo processo del pensiero, si avvede del problema e lo affronta di petto, con due conseguenti movenze: lo studio, storiograficamente analitico, della incompatibilità tra giusnaturalismo ed etica moderna³⁵, e, accanto, la definizione teorica del nesso tra conoscenza storica e coscienza morale³⁶. Sono le tappe che portano dalle *Linee* ai *Principi di una filosofia della morale*³⁷, a cui bisogna guardare.

3. Ma innanzi, come si deve, non si può andare se, prima, non si torni indietro, all'individuato punto di partenza del proprio riflettere. Il ritorno non è ripetizione, come non può verificarsi in un pensatore «curioso» ed «originale». Al contrario è ricerca di nuovi incontri e confronti, che mettono in gioco anche quelli già consumati. Così, nei *Principi*, Piovani torna sul «volente non volutosi»³⁸, ma vi torna con l'aiuto della più aggiornata ed agguerrita psicologia, che è anche la lente attraverso cui il maestro esamina alcuni momenti della modernità (in particolare l'Umanesimo) che più lo hanno interessato, e certo non a caso nell'esame del nesso fisicametafisica, che egli ha visto partire da Aristotele e dallo stoicismo quale base delle teorie del giusnaturalismo, non a caso un incontro di universalismo e particolarismo tra i più incidenti e persistenti. Ciò gli consente di affermare – e dobbiamo ricordarlo pur senza fornire neppure alcun campione degli eleganti ragionamenti storiografici per rafforzare la teoresi – che «l'uomo non è, ma si fa, si conosce esistente verificandosi»³⁹. La riflessione storiografica riflessa sulla filosofia, col sussidio della psicologia, aiuta a precisare che le modalità di questo formarsi sono quelle della cultura (*Bildung* della modernità) intesa non come insieme di nozioni ma quale «attività polimorfa antropologicamente valutabile». Perciò «l'*homo sapiens* è l'*homo faber* costruttore della storia» e bisogna fare attenzione al riconoscimento che qui si presta all'idea di costruzione propria delle elaborazioni e

delle conoscenze storiche, in sostanza assente nelle *Linee*. Infatti, questo costruire consente di definire la «confidenza genetica» del soggetto «con le sue origini», che, a loro volta, lasciano individuare la «volontà rinnovata» dell'uomo «di scoprirsi non nella sostanza del suo essere, ma nello sviluppo del suo farsi»⁴⁰. Ciò comporta il ripensamento del già enunciato rapporto tra soggetto e oggetto. Piovani non si sottrae e soddisfa il compito richiamando lo Jaspers della *Psicologia delle visioni del mondo* ⁴¹, ossia lo Jaspers «psicologo» che illustra il suo essere «filosofo» con una delle opere del No vcento destinata a restare tra i non numerosi classici del secolo affollato di tante elucubrazioni letterarie, ora eleganti e ora no, assai spesso confinanti quando non sfocianti nella pura retorica.

Che cosa Jaspers ha detto e consente di dire? Che soggetto e oggetto non sono per nulla due oggetti stabili e definitivi. Sono bensì infiniti e impenetrabili nel loro fondo, quasi ineffabili, come l'*individuum* goethiano. Piovani segue Jaspers e lo sviluppa tornando al punto di partenza: la datità del soggetto. E osserva che «la datità scoperta è una datità mutata, soggettificata». Il riconoscimento del dato «è la più energica trasformazione del dato. Riconoscendomi nella mia oggettività io me ne approprio: la de-oggettivizzo»⁴². Una volta scoperto nella sua significazione, l'oggetto trovato e chiarificato si rivela, in qualche modo, anch'esso come qualcosa di fatto, di non dato: non si impone o pone, è posto da chi si cercava e si trovava originariamente non postosi. Credo si possa dire che, in tal modo, l'oggettività non è più originaria pur essendo all'origine del processo. Con tipica movenza kantiana, anche se qui non dichiarata in esplicito (ma Kant è il referente costante della riflessione di Piovani), il *limite* (il limite del soggetto scovato nell'oggettività originaria) si rivela intrinseco al fondamento, è il «condizionato» dell'«incondizionato», che in tal modo viene modificato perché anch'esso limitato. Ciò significa che Piovani ha imboccato la via capace di fargli superare l'essere della storicità (l'ontologia della storia) ritenuta nelle *Linee* come ineludibile condizione del farsi dell'individuo. Il soggetto, tradito dalla scoperta della impurità esistenziale della condizione umana, recalcitra ma deve ammettere che non ha altra scelta: o accettare la condizione umana (e in qualche modo interiorizzare la sua «circostanza», quasi con movimento orteghiano), o rifiutarla per attingere l'assoluta coerenza nichilistica: il niente. Piovani osserva al negativo il problema, trivellando il significato di quello che chiama «il purismo essenziale impeccabile del nichilismo». E lo fa – dobbiamo registrarlo con attenzione per quanto più oltre si dirà – concordando con lo Heidegger di *Essere e tempo*: «l'esserci, in quanto essere-nelmondo [si può dire situazionato, circostanziato?], è aperto al *venirincontro* delle circostanze *felici* e della *crudeltà* del caso». Non può

che essere così, perché infatti questo *venire-incontro* è il suo destino (*Geschehen*). Soltanto l'accettazione della morte (l'esser «libero per la morte» – dice Piovani antiheideggerianamente con Heidegger –) consente di vincere la finitudine con ciò che questa vittoria comporta: con la negazione della storicità dell'essere, si nega «la storia stessa», salvo a non identificar questa col destino, ossia ciò che la storia non è⁴³. Siffatto nodale passaggio della riflessione di Piovani, su cui si giocano tutti i suoi *Principi di una filosofia della morale*, va commentato precisando che l'uomo viene conosciuto e riconosciuto nell'indicata movenza del soggetto come il farsi della storia e ciò è documentato e *contrario* dal fatto che de-storicizzandosi il soggetto non si fa quel che deve essere per esistere, un soggetto-oggetto la cui condizione è il limite dato dalla possibilità di non essere, di rifiutare di esistere quale suprema possibilità, a sua volta qualcosa che non è reale ma può diventarlo quando supera l'immediatezza che è la condizione di chi non si libera dalla «fangosità del mondo storico»⁴⁴. Siffatta «immediatezza» significa, infatti, rifiutare l'esistere, perché questo non è se non si accetta nella ambivalenza e ambiguità della storia. Ma accettar queste significa condannarsi ad una condizione negativa, perché privata della purezza del niente? Piovani lo nega con decisione e affida la negazione ad una trivellante indagine di ciò che significa esistenza come coesistenza, ossia «l'instaurazione personalitaria», che storicizza la persona tirandola fuori dalle secche del personalismo⁴⁵. La storia del concetto di persona da Boezio a Kant, tra «ambiguità»⁴⁶ e resistenze, dimostra come i paventati rischi di chiudersi nell'ordine naturale del destoricizzato e destoricizzante personalismo non sussistono nel processo di formazione della persona capace di vincere quanto le si oppone. Un'acuta analisi delle forme prevalenti di ostinazione singolaristica (l'onirismo, il solipsismo, l'attivismo morale)⁴⁷ mostra come l'esistere sia il rifiuto del purismo singolaristico, sia cioè «l'alterizzazione» del soggetto, che significa «il riconoscimento dell'oggettivo» che è nel mio stesso soggettivo, ciò che è altro rispetto a questo; più ancora «il riconoscimento dell'oggettivo che è persino nell'irrazionale o a-razionale, presente nella mia stessa razionalità, che non può integralmente autocontrollarsi»⁴⁸. «C'è in me qualcosa di *altro* da me», «nella mia stessa struttura esistenziale». «In quanto esistente, sono alterizzato, non sono pura soggettività»⁴⁹, nel che si riassume il dovere del volere esistere. «L'uomo che implicitamente o esplicitamente accetta di esistere, non si limita ad essere necessitato a coesistere, perché modifica il fatto della coesistenza vedendolo umanamente come dovere». Orbene – ecco il punto – questo dover essere «non è l'opposto dell'essere, bensì (...) la consapevolezza dell'essere», giacché senza esso neppure l'essere sarebbe, perdendo il requisito della coesistenza, giacché l'essere non

può non coesistere. Non solo. Il conoscimento della condizione umana, che diventa situazione dell'uomo nella sua coesistenza, è ulteriore consapevolezza che «l'essere della condizione umana non è statico. Il dovere è trasformazione e trasfigurazione dell'essere. L'uomo non è quello che è ma quel che si fa»⁵⁰. Il soggetto deve coesistere per esistere perché l'individuo è un *io* che per essere deve scoprire il suo *tu* (un altro io), nel che è la scoperta della «personalità». Il coesistente non è «semplicemente astante con la sua compresenza», è «colui che possa stare *come me*»⁵¹.

La considerazione di questi problemi ne suggerisce altri, che bussano, domandano, pretendono risposte, che Piovani fornisce, sempre con criticità e sempre disponibile ad affrontare le incertezze e le oscurità talvolta prospettate o per deficiente fiducia in sé o per far credere in una oracolare profondità di pensiero. Essere coesistente, stare con l'altro *come me*, significa due cose, entrambe determinanti. Il soggetto individuale, la persona coesistente sempre meno può compiacersi di stare dentro «l'astuccio logico dell'essere»⁵². Alla filosofia importa sempre meno stabilire se davvero ogni realtà abbia in comune l'essere. «Alla *nuova filosofia* importa soprattutto sapere non che cosa ogni realtà abbia in comune, ma come ogni realtà si *differenzi*», acquistando *determinatezza*⁵³, in quanto «l'ordine» nella vita non è neppur esso un fatto ma «è un ordinamento»⁵⁴ discendente dall'alterizzazione che deve coordinare la coesistenza, se vuole evitare lesioni e negazioni della stessa condizione di essere. Non posso che fondare e permanere in «un interrelazionale tessuto di bisogni, speranze, aspirazioni, godimenti, dolori, fatiche, successi, scacchi, delusioni». Il che significa restare «ancorato alla storicità come situazionalità, in una storia che non si cosmologizzi in storia universale»⁵⁵, per diventare come deve, al contrario, storia esistenziale di persone. La storia è costruzione di persone, il costruirsi stesso della personalità. Orbene tutto questo è, può essere in quanto la centralità assegnata all'azione alterizzante (come scoperta e realizzazione dell'esistenza/coesistente delle persone) chiarisce che l'essenza non è ciò che è e neppure «ciò che *non è*, bensì ciò che ancora-non-esiste»⁵⁶. Se tutto fosse *presente* (come nella rigorosa ontologia) non ci sarebbe necessità di costruire ma soltanto di scoprire l'essere. Per costruire bisogna ammettere l'*assenza* di ciò che si vuole costruire, di ciò che si vuole che esista ma che ancora non esiste. Dunque, paradossalmente, l'essenza è qualcosa di *assenziale*. Questa è la condizione e il carattere di una fondazione che è auto-fondazione. «L'assenza non è un *non-essere* negativamente non ontologico; non è un *poter-essere*, logicamente aperto ma esistenzialmente chiuso in una adiaforia che lo mostri pronto a tutto ma rivolto al nulla»⁵⁷. Ma allora che cos'è? Si tratta, può trattarsi di una «ontologia negativa»? Piovani è convinto

che l'assenza «non si risolve in ontologia neo-sostanzializzante perché la sua autentica negatività è garantita dall'irrisoltato perdurare nella tensione esistenziale». Il punto è importante e va chiarito, non prima di avere osservato che – se ho visto bene – nei *Principi* la parola storicismo non ricorre come non ricorre la parola *storicità*, almeno con l'insistenza riscontrabile nelle *Linee*. Le dimensioni pluralistiche e prospettiche dell'azione del soggetto sono le misure dell'esistenza/coesistente e del suo alterizzarsi, uscendo da sé. Esse sono di certo misure storicistiche, o, quanto meno, qualcosa senza di cui lo storicismo non si dà. E Piovani non lo nega e, tanto meno, rinnega le teorizzazioni storicistiche affidate all'articolato libro del 1965 su *Filosofia e storia delle idee* e al denso saggio del 1966 su *Conoscenza storica e coscienza morale*⁵⁸. Al contrario, queste indagini servono nei *Principi* a definire il senso delle concettualizzazioni fin qui richiamate a sviluppo e integrazione delle *Linee*.

L'anti-essenzialismo e l'anti-sostanzialismo, al fine di sfuggire alla ricaduta nell'ontologia, fosse pure critica e negativa, richiedono di riconoscere l'indispensabilità della «tensione», che è il trascendimento della condizione presente dell'uomo nella «volontà di incontrare un assoluto». E però questa ammissione di assoluto non va incontro ad un'altra obiezione o almeno ad un'altra domanda: l'anti-ontologia non è negazione dell'assoluto? L'ineludibile razionalità dell'esistenza degli esistenti e tra gli esistenti deve necessariamente fare appello alla fondazione di ciò che non è fondato, come l'assoluto? Piovani risponde chiarendo che «qualcosa va *perduto* nell'oggettivazione etica del soggetto». E si tratta della immediatezza di siffatta relazionalità. Però, «in tale apparente *perdita* è l'acquisto insito in ogni trasformazione» la quale è «mutamento di integrità»⁵⁹, nel senso che l'intero percorso dello storicizzarsi del soggetto (senza cui non si dà l'«instaurazione personalitaria») non può non affidarsi al superamento dell'immediato, perché, al contrario, accettare l'immediatezza significherebbe accettazione della datità incapace di uscire da sé. Di conseguenza bisogna superare l'*immediato* nel *mediato* che va ad incontrare l'assoluto costruendo. «Mediarsi con altre per realizzarsi» – spiega kantianamente Piovani – la volizione del soggetto «si limita, accetta di condizionarsi: il suo libero volere si concreta in quel contesto di reciproca limitazione che è dato dalle spinte e contropinte della realtà circostante, nella quale i conviventi coesistono»⁶⁰.

L'inquietudine del percorso *assenziale* «entra nel circolo della vita morale» soltanto se incominci a mediarsi «oltrepassando la propria immediatezza»⁶¹, che è una forma di incomunicabilità: «l'immediato puro è carattere inesistenziale», ossia è qualcosa di incompatibile con «la sfera dell'esistenza» che «non vuole immediati, passivi, amorfi»⁶². Ciò risolve un problema ma ne apre subito uno nuovo per l'etica di

Piovani, tanto più rilevante quando si consideri che dopo Hegel, è difficile intendere la mediazione se non in forme ontologicamente dialettiche, per cui al termine *medio* va assegnato l'oltrepassamento e lo sviluppo dei *termini originari* (immediati), per ottenerne la conciliazione e cioè il metter capo all'unità dei termini originari, diversi e contrapposti. Il che significa il superamento della relatività dei termini originari, nel caso che riguarda di Piovani il dato originario e il riscatto di esso, l'esistente e il coesistente nel processo di alterizzazione del soggetto, nell'unità dei termini opposti. E nell'unità vengono meno il contingente e il determinato, che divengono soltanto condizione del superamento grazie alla mediazione dialettica per approdare alla conciliazione garantita dal termine «superiore», che è il risultato della mediazione, la quale è – e non può non essere – lo strumento logico del monismo. Le questioni sono rilevanti, fino ad essere inquietanti. Orbene, non si tratta di volere costringere a forza la riflessione di Piovani in una direzione storicistica, che è quella che poggia sull'immediato (*Unmittelbares*) per il quale ciò che conta è la *relazione* dei termini tra i quali è dato configurare, meglio è necessario ammettere la connessione (*Zusammenhang*), (che, non a caso, Piovani chiama la «coordinazione» delle «connessioni spontanee»⁶³), in vista non già della unità sintetica delle parti nell'unità, ma dell' «armonia» (una parola storicistica), che significa rispetto delle parti non superabili senza rendere impossibile il loro armonico sussistere. Che cos'è l'armonia senza le parti da armonizzare? Né può dimenticarsi che connessione significa anche giudizio, perché si connette ciò che si seleziona nella molteplicità del reale per conseguire la strutturante esperienza storica.

Probabilmente la lunga riflessione di Piovani non si sarebbe conclusa – come altrove ho sostenuto – nell'accettare per sé una sistemazione radicalmente storicistica. Il ripensamento dello storicismo di Piovani, probabilmente, doveva servire soltanto – il che peraltro non è poco – a configurare rigorosamente il necessario storicizzarsi genetico del soggetto, consentendo di cogliere, inoltre, l'ineludibile, costitutivo storicizzarsi del diritto e della morale in quanto termini ed elementi della esperienza «comune», dell'esperienza esistenziale configurabile come «instaurazione personalitaria». Qui, tuttavia, il problema non è questo, bensì quello di capire se la riconosciuta essenzialità della mediazione non faccia perdere il dichiarato e ragionato rifiuto delle posizioni idealistiche in quanto monistiche configurazioni del reale col rischio di disperderne la molteplicità nell'ordinamento che deve darsene per rendere assolutamente razionale il reale e viceversa. Piovani lo capisce bene, proprio quando si trova dinanzi alle conclusioni cui è giunto nei *Principi*, a loro volta superatori della storicità ontologicamente

configurata nelle *Linee* come luogo dello storicizzarsi del soggetto, il quale dispone – così supera – la propria originaria datità nello spazio della storia, ma non la costruisce costruendo se stesso in compiuta fedeltà al relazionismo esistenziale, che è tensione, la tensione in che consiste l'azione etica, l'originaria fondazione etica (non logica) dell'esistere dell'esistente, degli esistenti.

4. La risposta agli ultimi problemi aperti dalla stessa progrediente riflessione etica è data da *Oggettivazione etica e assenzialismo*, l'opera, uscita postuma nel 1981, che in poco più di cento pagine, con stringata eleganza della raffinata prosa scientifica, riassume il problematico percorso, coniugando il rinnovato ripensamento di temi già antichi e le originali prospettive da esso ricavate nella consapevolezza di un ciclo sentito vicino alla definitiva conclusione.

Con radicalità di scelte anche narrative, come tali non frequenti nelle pagine del Piovani, la ripresa novellamente argomentata, della tesi circa la originaria oggettività del soggetto e la originaria irrazionalità del razionale si concentra sulla esemplarità della «tensione» (una parola or mai ricorrente con insistenza) alterizzante dell'individuo che per tal via, con l'azione che gli impone di uscire da sé per meglio e più compiutamente acquistare coscienza di sé, riscatta la propria originaria condizione. L'azione governata da siffatta essenziale «tensione» si risolve e si disegna come una «fenomenologia dell'esperienza» che costringe l'etica a riconoscersi «alla lettera, filosofia dell'azione»⁶⁴. Ma attenzione: questo «costretto» riconoscimento non si colloca nella trama tradizionale del binomio teoria-pratica. «Non si tratta di “applicare” alla pratica i principi del conoscere e giudicare, ma di capire con nuova consapevolezza che nella prassi quegli stessi principi nascono e si realizzano in verace unità di pensiero e azione». L'etica non acquista soltanto una «autonomia strutturale»⁶⁵, «si pone al centro del discorso teoretico» in quanto è «una logica dell'esistenza»⁶⁶, il criterio e la misura del realizzarsi dell'esistenza nel processo di consapevolezza che la fa essere quale deve essere, il prodotto della responsabilità dell'individuo storico. Si tratta di un processo che toglie ogni opacità all'oggettività cosalizzante attraverso l'acquisita cognizione che il «vero» non è ma si fa⁶⁷, per via della accettata e governata domestichezza con le difficoltà ed insicurezze della vita, una volta accettata con l'originaria decisione di volerla volendosi nonostante il non essersi *in primis* voluto. La vita è però quella di un imperfetto, è la vita di un soggetto limitato che impara a vincere imperfezione e limitazione nel continuo, mai esaurito ed esauribile processo di perfezionamento e di decisioni sempre legate «al perseguimento dell'agire derivante dall'opzione esistenziale e dalle sue inevitabili implicazioni coesistenziali»⁶⁸, dando

«stabilità» alla «tensione» e alla «ripetizione» che configurano la «situazionalità etica»⁶⁹. Ciò è possibile perché la «tensione» si converte, certificandosi e verificandosi, nella mediazione che deve (e sol'essa lo può) vincere «l'immediatezza» dell'originaria condizione incapace di reggersi e reggere l'esistenza se non trasformandola in un tessuto connettivo. Nasce così l'origine e il significato del «collettivismo» dell'azione, che dà all'individualità «solidità e solidarietà», non rinnegando la soggettività del soggetto agente ma rafforzandola nell'incontro di soluzioni diverse oggettivanti l'originario particolarismo. Però va chiarito che la stabilità derivante dalla logica della vita morale non è staticità ma istituzionalizzazione delle «comunità etiche», che Piovani ritrova nella riflessione di Droysen dandone conto nei *Principi*. In tal senso, siffatta stabilizzazione comunitaria è un fatto della «ineliminabile storicità immanente alle forze etiche, che si instaurano con loro specifiche forme attraverso il tempo, il quale è per se stesso una ratificazione insostituibile»⁷⁰.

Tutte queste considerazioni che, come si vede, approfondiscono precedenti sistemazioni, introducono al vero problema dell'ultimo libro, il significato e il ruolo della *mediazione* quale strumento ineliminabile della «tensione». In tale direzione *Oggettivazione etica e assenzialismo* è una rapida quanto approfondita storia della mediazione, tra dualismo e monismo, che sono, a ben vedere, i termini imposti dalla lontana riflessione di Piovani su «universalismo e particolarismo» nella loro opposizione e nelle loro spurie convergenze, intorno a cui il maestro napoletano ha ritenuto di potere descrivere la parabola della filosofia del diritto, uno dei saperi positivi dell'etica come scienza filosofica.

Si ricorderà che, concludendo i *Principi* nel nome della centralità della mediazione per l'etica instaurazione personalitaria, Piovani s'era trovato innanzi al suo tentativo di disontologizzare la vita morale liberandola della ingombrante, prepotente presenza della mediazione da Hegel presentata nelle forme rigorosamente ontologiche, del resto coerenti con la sua idea di filosofia. E da qui Piovani riparte, approfondendo proprio Hegel, del resto una presenza costante nella sua ricerca⁷¹. L'approccio rinnovato a Hegel, il cui pensiero è penetrantemente definito «fondamentalmente una filosofia della mediazione», intende provare a convertire la mediazione ontologica hegeliana in una mediazione fenomenologica. La critica hegeliana, pur restia «a uscire dalla sfera del mero pensiero, del giudizio astrattamente logico, per immergersi nell'impurità dell'azione»⁷², ha, tuttavia, come po che altre, la piena consapevolezza di questa impurità. Nella *Fenomenologia dello spirito* si legge che «ogni contenuto, qualunque esso sia, ha in sé la macchia della determinatezza,

da cui è libero il sapere puro». Ciò può indurre a sfuggire l'ansia dell'azione, il contatto con l'effettualità e tuttavia, nella realtà del movimento, «lo spirito coscienziioso è da considerarsi un'azione», dice Hegel ricordato da Piovani. «Quando agisco davvero sono consapevole di un *altro*, di un'effettualità che è data e che è di una cosa che io voglio produrre; ho un fine determinato e compio un determinato dovere». Sembra – e Piovani lo nota con consenso e quasi come liberazione – che «il severo collaudo della ragione sperimenta la coscienza dell'eticità hegeliana non meno che la coscienza della moralità kantiana»⁷³. Muovendo da qui, con acuta arditezza storiografica, utilizzando un suggerimento di Dilthey quando invita a ritrovare in aspetti fondamentali della cultura del primo Ottocento il risultato del giudizio morale come «manifestazione del sistema oggettivo esistente della moralità», Piovani individua siffatti aspetti sia nell'impegno di Schleiermacher che, partendo da sponde pietistiche e post-illuministiche, sa dispiegarne la «virtuosità nella pienezza oggettiva delle comunità etiche» senza «frigidamente limitarsi alla pura interiorità» dell'immediato, sia nella matrice del concetto moderno di *ethos*, avallato dal ripensamento di Hegel⁷⁴. Però, la raffinata intuizione storiografica e l'acuta ricostruzione teoretica impongono a Piovani verifiche rigorose, qui, in *Oggettivazione*, novellamente esperite con un discorso di evidente sapore vichiano fondato sui *mores* che aprono alle manifestazioni e figurazioni del pensare mitico, al *facere signa*, che, con movimento onomatopeico, lega parole e cose, immagini e formazioni, in vista delle *distinzioni* conoscitive del pensiero razionale, che non è altro se non la necessità di ordinare i procedimenti avviati dalla fantasia volendoli interpretare e selezionare nelle forme ricchissime della molteplicità della vita⁷⁵. Per tal via le figure si trasfigurano, rompono la configurazione originaria alla ricerca dell'«armonia», che è «unità delle mescolanze e concordanza delle discordanze», dice Piovani citando Filolao ed aggiungendo un commento secondo cui «prima di essere sensibilità “dialettica”, il tema del valore del “contrario” sottolinea la riluttanza a sottrarre alla “diversità” la forza che le compete nella ricchezza del molteplice»⁷⁶. Orbene, è tutto ciò componibile nell'idea hegeliana di mediazione da cui si è partiti? La tradizione filosofica occidentale «è stata per molta parte un'ontologia in cui l'essere è stato il *compimento* dell'esistere». Ma questa soluzione è mai compatibile con la fenomenologia dell'azione discesa, quasi naturalmente, dalla scoperta centralità dell'esistenza, che ha fatto acquistare all'etica una nuova posizione nell'orizzonte della filosofia?⁷⁷ Piovani ritiene che ciò sia possibile secondo la nuova logica suggerita dalla genetica esistenziale, che ha riportato e riporta al «nascimento dei problemi rivelandoli a loro stessi con la novità di impostazione che in più casi privilegia il

loro apparente negativo»⁷⁸, ciò che non è ma deve essere. Con rinnovato ardimento storiografico Piovani trova questa via battuta dalle «violente spregiudicatezze della *Gaia scienza* nietzschiana», che può incontrare la «*Scienza nuova*» vichiana. Per la prima la logica è nata nella testa dell'uomo dalla «non-logica», il cui regno «originariamente deve essere stato immenso», tanto che da esso si può uscire unicamente con «la lotta», la cui «forza» conoscitiva «non sta nel grado di verità» delle conoscenze bensì «nella loro età, nel loro essere state incorporate nel loro carattere di condizione di vita». Secondo la *Scienza nuova*, l'uomo, atterrito dal terribile *tremendum* dell'incomprensibile mistero di tutte le confuse meraviglie dell'esistenza primitiva, avverte terrore e con quest'atto di conoscenza si forma e resiste scoprendo pudore e pietà⁷⁹. S'avvia così la selezione del conosciuto che è *interpretazione* la quale rompe la configurazione originaria sia pur grazie a ripensamenti ancora confusi, ed intende distinguere con chiarezza rappresentando e semplificando il movimento complesso (quello del *mediare*) che, nel *lógos* proposto dal pensiero greco come *métron* e *nómos* «ripara la disfunzione dell'unità propria del pensiero mitico», sfiorando – ritiene Piovani – con «l'interrogare socratico, la *definizione* del concetto senza però elaborarne la teoria», per tema di rinchiudere nell'«astuccio» della logica astratta la realtà da definire inseguendola faticosamente nelle molteplici, pur confuse e imperfette, dimensioni, senza limitarsi a inglobarle «nella superiore concettualità di un Pensiero metafisico unificante»⁸⁰. È il problema della grande riflessione platonica, della quale Piovani fornisce un'originalissima configurazione, ripensando e sviluppando antiche pagine delle *Linee* e di qualche saggio specifico dedicato al filosofo, che è una delle guide costanti e costantemente studiate nel platonismo di Agostino, nel platonismo rinascimentale o nel platonismo di Vico. La ricostruzione di Piovani è tanto complessa quanto raffinata e va seguita punto per punto, come qui non si può fare, se non riproducendo (del che non è luogo) le pagine le quali, in sintesi superba, enunciano un intero programma di lavoro, suggerendo una suggestiva completa lettura originale di Platone nella sua storia e nella storia del «platonismo». Rinviano alla raccomandata lettura delle pagine piovaniane, mi limito a segnalarne alcuni punti, indispensabili a proseguire l'impostato di scorso sull'etica piovaniiana.

In primo luogo va sottolineato che per il maestro napoletano «Platone custodisce in sé un invincibile socratismo che è inquietudine e genio etico, ma è anche resistenza alla chiarezza dello sfuggente multiforme nella pura concettualità» conclusiva, che imporrebbe di vedere la verità non come tensione bensì come pensiero⁸¹. Consapevole di quali conseguenze fosse gravido il passo che Socrate deliberatamente rifiutò di compiere verso la definizione del concetto,

Platone realizza la «definitiva unificazione dei fenomeni (...) con una duplicazione e una contrapposizione che separino fenomeni e idee». Queste e quelli vanno composti «nell'ordine di una perfetta unità», che è la risposta «per antonomasia» del platonismo. Per il platonismo quest'ordine si configura come un «luogo» in cui i molteplici possono ubicarsi e distendersi nello sforzo di «conseguire» ciascuno una «definitiva controllata sistemazione». E però Platone non nega il teorizzato «dualismo tra mondo iperuranio e mondo fenomenico», che è in prospettiva il dualismo «tra idealità e storicità, tra essenze ed esistenze»⁸². Certo nell'individuazione di tutti i fenomeni i problemi del molteplice appaiono risolti nella soluzione metafisica per eccellenza. E questa è di certo la scoperta univoca del platonismo. Ma, osserva Piovani, «restringere Platone nel "platonismo" non è facile; non fa che uscirne; non fa che oltrepassarlo», in ragione della batteria di domande che la «soluzione metafisica» propone a Platone e che Piovani registra con meticolosità. «Nella distinzione di fenomeno e di idea è prevista la presenza di un'idea per ogni fenomeno, oppure l'idealizzazione dell'elevazione del fenomeno all'universalità essenziale è più complessa? Le idee sono uguali tra loro o sono sovrastate dal bene, "idea delle idee", che complicherebbe il rapporto offrendosi come nuova superiore unità? E quale relazione collega idea e fenomeno: *métexi*, *parusía*, *mímesei*? Il platonismo muove dall'universale all'individuale o dall'individuale all'universale? La dottrina delle idee soddisfa il bisogno di risalire dal *molteplice* all'*uniforme*? La molteplicità, che pareva esclusiva del mondo sensibile, non rischia d'essere introdotta nel mondo ideale, a cui l'essere sembra dover giustificare la propria unità? A domande come queste il "platonismo", assunto a categoria, risponde in maniera più o meno univoca; ma Platone non risponde se non con ulteriori domande, che rimettono in questione lo stesso problema ad ogni rinnovato interrogare»⁸³. Tanto che è le cito «il sospetto che le sue aporie siano un'aporetica programmatica, le sue antinomie una particolare dialettica, i suoi integrali ripensamenti una fedeltà alla maieutica»⁸⁴.

A siffatta suggestiva prospettazione della filosofia di Platone è coerente l'interpretazione profonda che Piovani fornisce del mito della caverna, sulla linea di un Platone anti-platonistico. È un'interpretazione che torna in almeno due punti importanti. Una prima volta, a valle della fine lettura di un luogo del *Simposio* – dove l'avanzamento verso il bene è visto governato dalla convinzione che il «bene rimane al di là dell'essere: *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*» così da rendere lecito chiedersi se, in fondo, gli uomini «possano fruire di nient'altro che dell'ombra del vero, condannati ad ignorare fino a che punto esso sia, e tuttavia sempre ansiosi di ricercarlo», – il mito della

caverna è visto come la consacrazione della «condizione umana (...) legata alla caverna», così che non può conoscersi «che per ipotesi la solare pienezza dell'eventuale luce totale»⁸⁵. Una seconda volta, quasi a conclusione di un lungo personale discorso (tant'è che su ciò sarà necessario tornare più tardi) il capovolgimento dell'interpretazione corrente è ancora più radicale nell'affermazione che «al di fuori della caverna, l'assoluto acceca». Dove par di risentire la dissacrante lettura di Weber: «qui, nella vita, in ciò che per Platone costituiva il gioco d'ombra sulla parete, pulsa la vera realtà, tutto il resto sono fantasmi tratti da essa, privi di vita, nient'altro».

Le aporie di Platone se da un lato, con movimento carsico sopravvivono in Plotino che «non è angustiato dalla difficoltà di riferire i molteplici all'unità, bensì dalla necessità di chiarire perché dall'uno si passi al molteplice»⁸⁶, dall'altro, con più agevole linearità, si ritrovano e si risolvono nella *ousía* aristotelica, dove l'essere assume compiutamente il suo carattere e si perfeziona nell'unità dello sviluppo, che non rompe o interrompe più la cosmologia con l'intersecarsi duale e plurale di fenomeni e idee. È il processo che, passando attraverso l'alleanza stoica di fisica e metafisica, mira a definitivamente chiarire il significato platonico dell'essere, che anziché restare esigenza di essere viene risolto in una totalità integrale così da garantire non più solo e tanto il piano dell'intelligibilità quanto e più ancora quello dell'esistenza. Ed è la risposta tomistica che scioglie aporie e antinomie nella naturalizzazione del pensiero e nella razionalizzazione della natura, realizzando un ordine cosmico *per totam naturam*, che rende inutile la tensione all'ordinamento, perché tutto è già ordinato dalla superba affermazione dell'*Essere che è perché è*. Ciò detta a Piovani una pagina di straordinaria, direi sconvolgente profondità, che val rileggere, anche qui, con ammirata e inquieta attenzione. «I pericoli del “naturalismo” tomistico sono tanti da autorizzare il sospetto che tutto il Tomismo sia un tipico errore di lettura dell'*Esodo*. È il sospetto che Maestro Eckhart insinua con tanto sottile acume da regalare per secoli all'intelligenza cattolica più sensibile il dubbio che tutta la teologia positiva della Scolastica, per dimostrare troppo, nonostante le sue fortune ecclesiali (o grazie ad esse) sia uscita fuori dall'orbita del Cristianesimo. Per Eckhart *esse est deus* significa che l'essere è soltanto di Dio, il solo che possa possederlo in proprio: “*quod solus deus ens propriae est, patet Exodi 3; ego sum qui sum*”. Poiché l'essere è diverso in Dio e nelle creature, Dio come essere è, rispetto all'altro da sé, *terminus principalis*»⁸⁷.

Da qui parte per Piovani il lavoro del pensiero moderno, rivolto a favorire il passaggio dalle «concezioni totalistiche» alle concezioni plurali del mondo, segnando «la crisi dell'ontologia tradizionale» e imponendo il ripensamento dell'«esigentialità dell'essere». Per Piovani

– e qui non è possibile che limitarsi all'enunciazione del programma già svolto nei *Principi* – «il pensiero si fa da cosmologico umanologico», e il sapere si completa con la elaborazione di «nuove scienze», espressione della plurificazione del conoscere in consapevolezza dell'acquisita plurificante molteplicità del reale. Il processo della progressiva disintegrazione dell'assoluto in tutte le sue forme (quelle fisiche e quelle metafisiche) se è sicuro di sé non è agevole e non lo è stato. Incontra, ha incontrato difficoltà serie, spesso traducendosi in nuove pur se più scaltrite forme aporetiche, ambigue, antinomiche, talvolta per la consapevolezza dei rischi cui espone la nuova ragione comprendente rispetto alle tranquillizzanti conclusioni della ragione assoluta. Nella rapida ricostruzione piovianiana, con rinnovata arditezza storiografica, la fenomenologia del movimento liberatorio è indicata nella indiretta e, forse persino involontaria accessione ereditaria lasciata da interpretazioni della ragione a loro volta quasi interamente convergenti nei tentativi diversi di trovare una nuova *ratio* capace di dar conto della moltiplicazione intervenuta per la rottura insanabile dell'antico cosmo. Per Piovani è dato costatare l'alleanza funzionale della ragione matematica galileiana, della ragione storica vichiana e della ragione critica kantiana, accomunate dall'essere tenaci conoscenze di fenomeni. «L'alleanza galileiana di metafisica e fisica, l'alleanza vichiana di filosofia e storia – in due dimensioni diverse – rendono entrambe omaggio alla penetrabilità del fenomeno, all'importanza del suo manifestarsi», grazie alla nuova individuata dimensione della natura come spazio di conoscenze calcolabili dei fenomeni, in grado di preparare la dimensione storica dello spazio naturale quale luogo di *nascimenti* individuanti i molteplici veri capaci d'essere certificati e verificati nel loro divenire, che è il loro essere storicizzati in quanto storicizzanti. A sua volta la ragione critica kantiana, nel restringere il proprio conoscere al mondo del fenomeno, lasciando da canto l'impenetrabile noumeno, amplia e non riduce i confini del *condizionato*, limitando, al contrario, quelli dell'*incondizionato*. Emancipando, non meno ed anzi più del conoscere galileiano e del conoscere vichiano, la conoscenza kantiana si emancipa a sua volta da ogni residuo di ingenuo realismo e da ogni velleità di sostanzialismo del soggetto, facendo di questo il titolare della legge di universalizzazione dell'individuale, quale fine e non mezzo di una attuosa razionalità di conviventi armonizzati e non dissolti nell'uno ontologicamente contrapposto al mondo. A giudizio di Piovani – ed è una lucida costatazione – grazie al kantismo non idealistico di Guglielmo di Humboldt il processo si chiarifica perché viene colto il senso profondo dell'interiorità, avvertita come «limitazione dell'individualità che apre all'uomo l'unica via per aprirsi la via alla totalità irraggiungibile», dove, come mostra l'attento

dosaggio delle parole praticato dal gran linguista tedesco, la limitazione è dialettica condizione di dilatazione dell'umano attraverso lo storico pensiero della propria affermazione consapevole in vista di un fine incondizionato nella sua totalità e condizionato dalla sua irraggiungibilità. Sulla stessa via il kantiano Dilthey, diversamente non idealistico, sistema e problematizza teoreticamente la fondazione humboldtiana della storia critica (come opportunamente la chiama Piovani), dimostrando come la conoscenza storica sia la sola che possa penetrare nelle varie realizzazioni, aprendo i diversi modi di universalizzazione del particolare, in una ansia di conoscenza che non si soddisfa di alcun conosciuto, anche perché convinto che una conoscenza senza residui sarebbe davvero incomprendibile⁸⁸. Il che davvero consente di intendere la necessaria disunione e coesione di storico, non storico e sovrastorico enunciata dallo storico Niebuhr – non a caso uno storico filologo –, ripreso e contrapposto a Hegel dalla coscienza criticamente storicizzante dell'antistoricista Nietzsche. Hegel è, infatti, il filosofo che, proprio in quanto esperto come pochi delle «macchie» con le quali la determinatezza infanga «il sapere puro», si assegna il compito di lavare ogni macchia, riprendendo la dimostrazione fichtiana della conoscibilità del noumeno e perfezionandola con la torsione della mediazione ontologica della conciliazione per cui non è dato ammettere residui perché la realtà è storia e nient'altro che storia. Grazie a siffatta interpretazione la filosofia è sì una scienza anche di fenomeni ma solo se questi si lascino sottoporre al vaglio della conoscibilità e siano «conservati» purché trasformati rispetto ai loro termini originari in virtù della conciliazione realizzata dalla sintesi, allo stesso modo con cui il termine intermedio della mediazione dialettica pone e trasforma e risolve i termini originari, che rappresentano la funzionalità del negativo per l'acquisizione della realtà del positivo. L'ità, il Soggetto assoluto è per definizione ciò che riassume la cosa in sé, volgendo le spalle al fenomeno fino ad essere non più compatibile con il soggetto kantiano nel suo processo di universalizzazione. «L'idealismo – conclude perentoriamente Piovani – è, per antonomasia una filosofia della positività»⁸⁹. In tale direzione vanno la suprema conclusione del platonismo e la suprema negazione di Platone e delle sue antinomie ed ambiguità, il Platone nel quale Piovani aveva trovato, in virtù della persistente conservazione del dualismo di fenomeni e idee, il dualistico rapporto tra mondo fenomenico e mondo iperuranio. È il Platone che resta al fondo delle acute riflessioni sulla negazione del perfettismo per l'affermazione della tensionale perfettibilità, che vede nel perfetto (nella perfezione) un'idea, una idealizzazione e non qualcosa di esistenzializzato in quanto stabilizzato e staticizzato fino a divenire non condizione ma negazione della finitudine del soggetto

individuale (un finito che aspira a farsi infinito, un imperfetto che aspira a perfezionarsi), insomma la più rigorosa affermazione del principio di identità cui deve, paradossalmente, servire il metodo dialettico del contraddittorio e della mediazione risolutrice delle contraddizioni.

Poggia su tutto questo universo di riflessioni e di distinzioni storiografiche, la definitiva forma dell'etica di Piovani, come filosofia dell'oggettivazione resa possibile dal negativo dell'*assenza* e non dal positivo dell'*essenza*. Qui non è possibile seguirlo in tutte le sue sottili argomentazioni, che, in quanto rivoluzionarie rispetto al modo d'essere prevalente della filosofia occidentale fin dentro il Novecento, richiedono d'essere esaminate partitamente, compito che va riservato ai lettori leggenti di questa autentica sinfonia della morale. Qui, per concludere, vanno richiamati soltanto due momenti, che sono il sostegno storiografico della teoresi prorompente fino a farsi invadente, almeno nel senso del coinvolgimento che impone al lettore leggente, sia consenziente sia dissenziente. Per il filosofo dell'etica fondata sull'«angoscia» esistenziale dell'uomo che avverte l'instabilità del proprio essere in un mondo in cui l'unità non esiste neppure nella natura del divenire; per il moralista a giudizio del quale «per la prima volta, l'angoscia esenta il pensiero dal compito di *conciliare*, e lo sfida a pensare, con dialettica effettiva, l'inconciliabilità del reale, l'inesauribilità degli opposti, la irriscattabilità del dolore del mondo»; per il pensatore che ha visto nell'autentica dialettica il rifiuto di ogni teodicea, di ogni «emulsionante dilatazione nella storia universale»⁹⁰, il miraggio conoscitivo della stabilità dell'essere è finalmente svelato nella sua impossibilità che è l'impossibilità definitivamente chiarita di «ogni metafisica positiva», che non esiste. Ma tutto ciò pone il filosofo della morale fenomenologica a confronto col «cosiddetto esistenzialismo» quello dell'angoscia, dell'esser-gettato nel mondo. Per la *Existenzphilosophie* (che recalcitra persino ad accogliere per sé la definizione di esistenzialismo, ed ancor più le sconcertanti lezioni delle filosofie che non credono alla filosofia della positività), nasce, prorompente e dissipante, il timore dell'esistere come esistere. Certo Jaspers ha intravisto un percorso nel «sentiero del Non», che però è pur sempre un tragitto da compiere per andare lontani dall'esistenza. A sua volta Heidegger ha messo in luce il «primato del Non», però come presupposto della disperazione metafisica che non sa più trovare fondamento al «sì»⁹¹. Ed è proprio con Heidegger che il filosofo dell'etica assenziale deve confrontarsi fino in fondo. Nella *Introduzione alla metafisica* il maestro della *Existenzphilosophie* tanto poco disposto a fenomenizzarsi, ha chiarito meglio di ogni altro che «Essere come sostantivo sottintende che ciò che viene così chiamato *sia* esso pure. Così l'essere diventa esso stesso qualcosa che è, benché sia chiaro che

soltanto l'essente è, e non anche, a sua volta, l'essere». Sembra una solare chiarificazione che l'essere non sia, mentre gli essenti sono, tendono ad essere, esistono a condizione di ubbidire alla deficienza costitutiva dell'essere. Però, perché si abbia appartenenza all'essere autentico, bisognerebbe, come non si è fatto nel percorso della filosofia occidentale, non includere l'essente-uomo condannandolo ad essere prigioniero «dell'essere come *latenza*». In tal modo, commenta Piovani, l'essere rischia di essere «in contatto ineliminabile con l'evenienza in cui l'evento, nel rapporto con l'essente-uomo, non lo possiede in un'effettiva appartenenza ma ne è posseduto». Il che è un tradimento. Per Heidegger il deciso tradimento dell'appartenenza dell'essere a sé è stato perpetrato da Platone quando l'*ousía* ha cessato di esser vista – o tentato di esser vista – come un in-sé non rapportato agli essenti: «non *physis* (...) ma *idea*». Nella stessa direzione Platone «ha deviato il corso della filosofia», promuovendo, secondo l'opinione di Heidegger, «l'essere come *ιδέα* al rango di essente per eccellenza; e l'essente stesso che era dinanzi il predominante, decade al livello di ciò che Platone chiama *μὴ ὄν* ciò che propriamente non dovrebbe essere e, di fatto, anche propriamente non è, in quanto altera sempre l'idea, la pura e-videnza, col realizzarla, con l'incarnarla nella *latenza*». Perciò «il significato heideggeriano di Platone – dice Piovani – è la ricerca di un altro fondamento all'esistenza: a rigore, è il tentativo di rinnovare una filosofia positiva che la critica plurisecolare, messa radicalmente in evidenza da Nietzsche, ha mostrato impossibile». Per Piovani «il fondamento dell'esistere è la *difettività*». Ma allora il vero torto di Platone non è stato il modo con cui ha, heideggerianamente, «deviato il corso della filosofia». È stato quello «di non sostenere, con radicalità, la tesi» della *difettività*, «con "idealismo" interamente coerente, con esplicito idealismo negativo»⁹². Quello che per Piovani era l'idealismo di Kant e dei kantiani Humboldt e Dilthey.

A noi qui non interessa discutere queste tesi, di certo ricche di sollecitazioni importanti. Qui preme segnalare dell'altro. E precisamente come in Piovani lo sforzo per dare una lettura non ontologica della mediazione resti, voglia e debba restare dentro l'idealismo, sia pur negativo, giacché non è disposta a dare spazio all'adiaforia dell'immediato che va necessariamente mediato nel tensionale processo di alterizzazione del soggetto, condizione dello storicizzarsi, sia pure non più, idealisticamente, dentro il luogo della storia ma costruendo questo luogo storico col proprio esistere che è farsi e non fatto, prodotto dell'assenza e non chiarificazione dell'essenza. Tale ultimo residuo la filosofia morale di Piovani come filosofia dell'assenza non riesce, perché non vuole, a mio credere, dissolvere completamente ogni ipotesi ontologica e, in qualche modo,

pur innovandola con rigorosa criticità, confida in una ontologia negativa, che sia, possa essere il fondamento della normatività come normazione⁹³ in quanto necessario criterio dell'azione, ciò che salva l'individuo dalla condizione di *datità*, trasformando e trasfigurando questa originaria solitudine nel comunitarismo delle comunità etiche, che stabilizzano l'esistenza deficiente di essere nelle forme storiche che la istituiscono. Una volta riscattata l'originaria condizione di non volutosi, il volente, che si è voluto e si realizza instancabilmente (dalla nascita alla morte che è indissociabile dalla vita giacché essa stessa compimento del processo esistenziale), dall'esistenza non può più uscire neppure con ritardata scelta suicida che è insostenibile ed illogica giacché si tratterebbe del ritardato rifiuto dell'esistenza/coesistente, rivelando come il «nichilismo» sia «un'ontologia raffinata», dove l'uno non è che la condizione dell'altra⁹⁴.

Ed allora questa sublime sinfonia della morale è anch'essa un'*Incompiuta*, perché non ha voluto salvare l'immediato non compatibile con la soluzione dialettica dell'esistenza vittoriosa del niente, nella disperata ricerca ansiosa dell'assoluto, sia pure come «tensione» non soddisfatta. Al contrario l'immediato può comporsi nell'armonia intesa quale *connessione* di parti in equilibrata proporzione, le quali sono le ragioni stesse dell'armonico convivere, in diretto rapporto con l'altro, anche il supremamente altro della vita storica⁹⁵.

¹ *Linee di una filosofia del diritto*, Padova, 1958, qui seguo la II ed., ivi, 1964, p. 181, *infra*, p. 493. L'opera ebbe una III ed. non modificata, ivi, 1968. D'ora innanzi si cita con L. Rinvio subito, per una completa informazione, alla *Bibliografia di Pietro Piovani*, a cura di F. Tessitore e G. Acocella, in appendice a F. Tessitore, *Pietro Piovani*, Napoli, 1981 ed alla *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani*, a cura di P. Amodio, Napoli, 2000, con aggiornamento per gli anni 2000-2007, in «Archivio di storia della cultura», XXI, 2008, pp. 361-372.

² L, p. 186, *infra*, p. 498.

³ *Ibid.*, p. 185, *infra*, p. 497.

⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 203 e ss., *infra*, pp. 515 e ss.

⁵ *Ibid.*, p. 178, *infra*, pp. 491-492.

⁶ *Ibid.*, p. 187, *infra*, p. 499.

⁷ *Ibid.*, p. 193, *infra*, p. 505.

⁸ *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972 (II ed., ivi, 1989). D'ora innanzi si cita P.

⁹ P, p. 47, *infra*, p. 689.

¹⁰ L, p. 194, *infra*, p. 506.

¹¹ Il saggio, la prima volta edito nel 1977, si trova ora raccolto nel volume P. Piovani, *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. Lissa, Napoli, 1989, pp. 203-228.

¹² L, pp. 195, 197, *infra*, pp. 506, 508.

¹³ *Ibid.*, p. 187, *infra*, p. 499.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 188, 189, *infra*, pp. 500-501.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 44-53, *infra*, pp. 359-369.

¹⁶ P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, a cura di F. Tessitore, Napoli 1981, p. 129. Su Platone vanno visti almeno altri due scritti, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Roma, 1947 (II ed., Napoli, 1991, con una nota di F. Tessitore) e *L'antinomia della città platonica* del 1954, che oggi si trova nel volume dello stesso Piovani, *Indagini di storia della filosofia*, a cura di G. Giannini e F. Tessitore, Napoli, 2006, pp. 39-70.

¹⁷ L, p. 201, *infra*, p. 58.

¹⁸ I numerosi saggi su Hegel sono citati nella cit. *Bibliografia degli scritti*. Qui si ricorda,

perché di carattere programmatico e legato alle *Linee*, il saggio del 1954 *La filosofia del diritto e la lezione di Hegel*, che ora si legge nel vol. di Piovani, *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Milano, 1963.

¹⁹ L, p. 211, *infra*, p. 523.

²⁰ Si vedano almeno le pagine del 1947, che oggi sono raccolte nelle già cit. *Indagini di storia della filosofia*.

²¹ L, p. 231, *infra*, p. 532.

²² I saggi su Vico e Rosmini sono numerosi ed accompagnano tutta l'opera del Piovani. Rinviamo perciò alla più volte ricordata *Bibliografia degli scritti*, qui si citano solo *La teodicea sociale di Rosmini* (I ed., Padova, 1957; II ed., Brescia, 1977, con due note di G. Cantillo e F. Tessitore) e *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1990.

²³ L, p. 220, *infra*, p. 531.

²⁴ *Ibid.*, p. 227, *infra*, p. 537.

²⁵ Cfr. L, p. 226, *infra*, pp. 535-536.

²⁶ *Ibid.*, p. 226, *infra*, p. 536.

²⁷ *Ibid.*, p. 227, *infra*, p. 537.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 257, 258, 259, *infra*, pp. 566, 567, 568.

²⁹ *Ibid.*, *infra*, p. 563.

³⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 254, 252, 255-256, *infra*, pp. 563, 561, 565-566.

³¹ *Ibid.*, pp. 241-242, *infra*, pp. 550-551.

³² Cfr. L, pp. 243-244, *infra*, pp. 553-554.

³³ Si tratta del gran libro già cit. in nota 22.

³⁴ Nella cit. *Teodicea sociale*, II ed., si vedano le pp. 377 e ss.

³⁵ Mi riferisco al libro *Giusnaturalismo ed etica moderna*, I ed., Bari, 1961; II ed., Napoli, 2000, a cura di F. Tessitore, con due note di N. Bobbio e G. Calogero.

³⁶ Si veda il libro *Conoscenza storica e coscienza morale*, I ed., Napoli, 1966; II ed., ivi, 1972.

³⁷ Ho già ricordato i *Principi* in nota 8.

³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 9-36, *infra*, pp. 659-681.

³⁹ *Ibid.*, p. 26, *infra*, p. 673.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 27, *infra*, p. 674.

⁴¹ Il libro fu pubblicato la prima volta nel 1919 e in tr. it. nel 1950.

⁴² P, p. 45.

⁴³ Cfr. *ibid.*, pp. 59-60, *infra*, pp. 699-700.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 60, *infra*, p. 700.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, cap. IV, pp. 101-150, *infra*, pp. 733-771.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 130-131, *infra*, pp. 755-756.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 71-86, *infra*, pp. 708-720.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 87-88, *infra*, pp. 721-722.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 88, *infra*, p. 722.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 50, *infra*, p. 735.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 116 e ss., *infra*, pp. 744 e ss.

⁵² *Ibid.*, p. 21, *infra*, p. 824.

⁵³ *Ibid.*, p. 219, *infra*, p. 825.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 217 e cfr. p. 215, *infra*, p. 823 e cfr. pp. 821-822.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 230, *infra*, p. 834.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 234, *infra*, p. 837.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Il libro del 1965, sopra citato, fu pubblicato a Bari nel 1965. Ne esiste una tr. fr., Gèneve, 1972.

⁵⁹ P, p. 249, *infra*, p. 849.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 178, *infra*, p. 793.

⁶¹ *Ibid.*, p. 245, *infra*, p. 846.

⁶² *Ibid.*, p. 250, *infra*, p. 850.

⁶³ *Ibid.*, pp. 218 e 245, *infra*, pp. 824 e 846.

⁶⁴ *Oggettivazione etica e essenzialismo*, cit., p. 45, *infra*, p. 951. D'ora innanzi si cita con O.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 46, *infra*, p. 952.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 51, *infra*, p. 958.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p. 46, *infra*, p. 952.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 59 e cfr. pp. 49 e ss., *infra*, pp. 965-966 e cfr. pp. 955 e ss.

- 69 *Ibid.*, p. 65, *infra*, p. 972.
- 70 *Ibid.*, pp. 68, 69, *infra*, pp. 975, 976.
- 71 Rinvio, ancora una volta, alla già ricordata *Bibliografia degli scritti*.
- 72 O, p. 66, *infra*, p. 973.
- 73 *Ibid.*, p. 67, *infra*, p. 974.
- 74 Cfr. *ibid.*, p. 68, *infra*, p. 975.
- 75 Cfr. *ibid.*, pp. 72-90, *infra*, pp. 979-998.
- 76 *Ibid.*, p. 91, *infra*, p. 999.
- 77 Cfr. *ibid.*, p. 78, *infra*, pp. 985-986.
- 78 *Ibid.*, p. 78, *infra*, p. 985.
- 79 *Ibid.*, pp. 92-93 e cfr. *ibid.*, pp. 78 e ss., *infra*, pp. 1000-1001 e cfr. pp. 985 e ss.
- 80 *Ibid.*, p. 92, *infra*, p. 1000.
- 81 Cfr. *ibid.*, pp. 93-94, *infra*, pp. 1001-1003.
- 82 *Ibid.*, p. 92, *infra*, p. 1000.
- 83 *Ibid.*, p. 93, *infra*, p. 1001.
- 84 *Ibid.*, *infra*, p. 1002.
- 85 *Ibid.*, p. 94, *infra*, *ibid.*
- 86 *Ibid.*, p. 95, *infra*, p. 1007.
- 87 *Ibid.*, pp. 100-101, *infra*, p. 1009.
- 88 Cfr. *ibid.*, pp. 108, 109, 110, *infra*, pp. 1017, 1018, 1019-1020.
- 89 Cfr. *ibid.*, pp. 111, 112, 113, *infra*, pp. 1020, 1021, 1022.
- 90 *Ibid.*, p. 125 e cfr. *ibid.*, p. 124, *infra*, p. 1035 e cfr. *ibid.*, p. 1034.
- 91 Cfr. *ibid.*, p. 127, *infra*, p. 1037.
- 92 *Ibid.*, pp. 128, 129, *infra*, pp. 1038, 1039.
- 93 Si veda il libro del 1949 *Normatività e società*, della cui complessità ed importanza nella evoluzione del Piovani informa assai bene G. Cacciatore nella nota di presentazione dell'opera giovanile premessa alla ristampa in questo volume.
- 94 O, p. 126, *infra*, p. 1036.
- 95 Rinvio, per brevità, ai miei numerosi lavori sul Piovani, che sono, quasi tutti, raccolti nel vol. V dei miei *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, 2000, pp. 405-554. Si vedano anche i miei *Nuovi contributi...*, ivi, 2002, pp. 383-409 e *Altri contributi...*, ivi, 2007, pp. 309-324 e 411-422.

NORMATIVITÀ E SOCIETÀ

INTRODUZIONE

DI GIUSEPPE CACCIATORE

Normatività e società apparve nel 1949 come numero V nella collana delle «Pubblicazioni della Facoltà giuridica dell'Università di Napoli», edita dall'editore Jovene. Pietro Piovani aveva allora 27 anni e, con questo libro (preceduto dal piccolo volume sul *Critone* del 1947 e accompagnato da un importante saggio, anch'esso del 1949, su *La conclusione del solipsismo*), egli entrava con penetrante forza speculativa non soltanto nello specifico dibattito tra i filosofi del diritto, ma nel più ampio contesto di pensiero che caratterizzava in quegli anni di travagliata crisi post-bellica la giovane generazione dei filosofi impegnata a misurarsi criticamente con l'eredità della tradizione idealistica. E lo faceva con consapevole polemica – come è stato opportunamente osservato¹ – verso uno stile accademico e corporativo, giacché il suo problema era non certo di carattere particolare e settoriale, ma, consapevolmente, quello di capire come fosse possibile riappropriarsi di un senso dell'individualità capace di liberarsi dalle opposte secche dell'irrelato singolarismo e dell'assoluto attivismo. Il tema di fondo della norma, pur nella giovanile concessione a forme di volontarismo etico-razionalistico (filtrate attraverso la lettura attenta di Blondel), si presenta subito, così, come ricerca di una originaria *normatività*, sempre correlata all'idea di una razionalità dinamica, ogni volta costruita nell'incontro delle individualità e nell'esperienza della comunicazione. «La norma, potendo operare ingiustamente può essere male; ma perché utile agli individui conviventi, è bene. È un bene od un male tra cui l'individuo deve scegliere secondo ragione; la ragione mostra l'opportunità dell'esistenza della legge; perciò, sia bene o sia male, l'individuo ritiene di doverla rispettare, giudica opportuno stipulare il contratto. Così l'uomo obbedisce all'autorità del raziocinio»².

La norma, così, non ha nulla di trascendente (nel senso della sovrapposizione al mondo dell'esperienza) e non si configura come un astratto principio intellettualistico. La norma, come si vedrà innanzi più distesamente, è innanzitutto *ratio*, e questa costituisce la *misura* universale a cui non può non rapportarsi ogni concreta oggettivazione dell'azione individuale. Non sbagliarono quegli studiosi e quei critici che, quasi all'unisono, segnarono, al di là delle discussioni e delle

interpretazioni proprie dell'ambito specifico di filosofia giuridica cui pure il libro poteva ascriversi, la dimensione eminentemente teoretica e filosofica di *Normatività e Società*³. Non si trattava soltanto di ripensare la storia e la teoria di un concetto fondamentale della filosofia giuridica, e neanche solo di individuare limiti e pregi, relazioni e distinzioni, affinità e opposizioni tra i fondamentali momenti della storia della filosofia del diritto: dal giusnaturalismo al razionalismo, dal normativismo al positivismo giuridico, dall'istituzionalismo alle teorie dell'ordinamento giuridico. Ciò che era al centro della «complessa e tormentata riflessione affidata nel 1949 al libro su *Normatività e società*»⁴ era, da un lato, l'intenso dialogo e confronto critico con autori come Blondel e Bergson, Rosmini e Hegel e, dall'altro, il personalissimo tentativo di dare risposta all'irrisolta alternativa tra volontarizzazione e intellettualizzazione della realtà, tra il singolarismo egoistico dell'azione immediata e l'assolutizzazione di sistemi e di principi trascendenti il mondo della comunicazione interumana.

Era un problema di antica origine, ma il giovanissimo filosofo non ha certo timore di vedere considerata la sua ricerca come «anacronistica», specialmente in considerazione di tempi – quanta attualità in queste parole che sembrano poter adattarsi anche alle nostre epoche di trionfi più o meno effimeri, più o meno consistenti, di «post-filosofie» e «post-modernità» – «in cui l'attenzione è prevalentemente dedicata all'*anormale* e all'*antinormativo* (...); in un tempo in cui il concetto di norma è per se stesso invisibile, in quanto implicante il richiamo a qualcosa di diverso da quell'*incostante*, a cui i singoli amerebbero abbandonarsi»⁵. La filosofia che emerge dalle pagine del libro del 1949 si mostra, fin dall'inizio, come un pensiero consapevolmente controcorrente, giacché individua subito il suo bersaglio polemico: quella *volontarizzazione* della realtà, quel particolarismo singolaristico ed individuale che aspirano ad essere il tratto distintivo del mondo contemporaneo. Ma ogni autonomia del volere è destinata a dissolversi in insuperabili antinomie se non relaziona la volontà del singolo ad una «volontà meta-individuale», capace di farsi norma di ciò che è debole, incerto, incostante nella sua empiricità. «Per quanto si sforzi e possa sforzarsi, l'uomo del Novecento, come l'uomo d'ogni tempo, non potrà mai ridurre il reale all'immediato, non mediato, volere, perché qualsiasi atto umano, mentale o pratico, è attuabile solo se riferito a qualcosa di diverso dall'atto medesimo. Questo *qualcosa* dovrà sempre misurare l'atto prima che esso si attui: dovrà sempre sussistere come "norma" regolante qualunque tipo di azione» (NS, p. 2, *infra*, pp. 86-87). Vi è, indubbiamente, una forte sottolineatura meta-empirica in questa visione piovanaiana della norma⁶ che, nel corso degli anni e con

l'approdo alle più mature ricostruzioni della storia delle idee, da un lato, e della filosofia dei principi morali, dall'altro⁷, verrà notevolmente stemperandosi grazie alla congiunta azione di un'idea di individualità segnata dall'antiontologismo e dallo storicismo critico-problematico. Ma già in *Normatività e società* la meta-empiricità della norma non è certo da intendere in senso trascendente o «irrealistico». Essa, piuttosto, appare molto vicina alla profonda diffidenza manifestata da Blondel⁸ verso ogni anarchica anomia. La trascendenza normativa del reale è da intendere nel senso di una obbligatorietà e obiettività della norma che la rende, deve renderla superiore ad ogni particolarismo anomico.

È in questo senso che bisogna, allora, intendere tutto il valore della *razionalità* della norma, una razionalità che, non contraddittoriamente, Piovani definisce addirittura come pre-normativa, dal momento che «la *ratio* può riuscire a misurare tutte le cose perché sostenuta da un presupposto che non deve obbedire alla legge cui deve necessariamente obbedire il finito (...). La provenienza pre-normativa della *ratio* allontana la ragione dalla sovravalutazione intellettualistica, evitandole di dimenticare i limiti della razionalità» (NS, p. 9 e pp. 10-11, *infra*, p. 94 e pp. 95-96). E questo vale, secondo Piovani, ad evitare ogni interpretazione iper-razionalistica del suo pensiero, persino per le pascaliane *raisons du coeur* anch'esse capaci di esprimere una particolare logica normativa del *coeur*. Tutto il primo capitolo del libro (*La razionalità della norma e il principio di normatività*) appare, perciò, significativamente volto a chiarire in maniera, per così dire, propedeutica, ciò che, nell'impianto teorico piovaniiano, appare intrinsecamente connesso: la norma come *ratio* e il principio di normatività. Con un richiamo, certo non casuale né neutro, a una interpretazione kantiana della autonomia del volere come vero ed unico *a priori*, Piovani ribadisce che la volontà, quella volontà che continuamente si compie, non è certo quella dei singoli che vogliono, ma quella che non può non identificarsi con la norma. Pur prescindendo da espressioni talvolta apodittiche e tal'altra filosoficamente contraddittorie (ad esempio, la dedizione assoluta alla norma come sigillo della liberazione del singolo), Piovani traccia le linee di un suo personalissimo percorso di approfondimento della razionalità. «Insistiamo e insisteremo nel presentare la razionalità come attività della *ratio*, metricamente costante, perché in tal modo salta subito agli occhi sia il *carattere normativo della logicità*, sia la sua *indipendenza dall'atteggiamento volontario* degli individui, sia la sua attitudine ad aver contatto con quelle forme anomiche del reale escluse dalle valutazioni rigidamente razionalistiche» (NS, p. 14, *infra*, p. 100. I corsivi sono miei). Dal che si comprende come il carattere «metrico» della *ratio* valga per una visione – quasi analoga al

diltheyano *ganzer Mensch* – complessiva ed unitaria dell'esperienza umana fatta di pensiero logico, di manifestazioni del volere e di sentimenti-passioni. Il tutto è sempre, però, col locato dentro una visione razionalistica (del tutto comprensibile, per un giovane filosofo che voleva, alla fine degli anni '40 del secolo scorso, misurarsi criticamente con gli esiti drammatici del crollo delle ideologie ottimistiche e del conseguenziale prevalere di forme di volontarismo attivistico) che si traduceva nel richiamo all'idealità del *Lógos*⁹ «come inderogabile norma dell'umana attività» (NS, p. 16, *infra*, p. 103).

Un evidente stile filosofico spesso segnato da tratti formalistici e persino meta-storici, si chiarifica progressivamente proprio grazie a una idea di *ratio* come razionalità di volta in volta chiamata alla prova e alla misura, ma, ancor più, grazie alla originale soluzione, qui solo intravista e comunque sempre di nuovo affrontata da Piovani in tutte le sue opere, del nesso tra *Universalismo* e *Singularismo*. La norma si presenta certamente con un carattere di metafisicità, che resta, tuttavia, immanente alla natura umana e alla realtà empirica del singolo individuo, che è sempre spinto (e qui Piovani anticipa una mossa teorica che più innanzi verrà affidata al nesso tra normatività e società) a «collettivizzare la propria singolarità nella partecipazione all'universale». E questo proprio perché ogni azione particolare non può che essere riferita a un generale e sovraperpersonale elemento comune. «L'individuo umano è costituito in maniera tale da essere idoneo a chiedere l'intervento di un universale che, solo, è capace di *collettivizzare* la singolarità individuale; in questa speciale costituzione l'individuo umano trova il segno della propria vocazione alla compiutezza, al contatto con l'infinito» (NS, p. 18, *infra*, p. 104). Per questo la norma come presenza metafisica nella natura dell'uomo non è da intendere come riproposizione di vecchie e superate ontologie, ma solo, ancora una volta kantianamente, testimonianza che il singolo, pur nel riferimento necessario ed obbligato al comune, all'accominante, al collettivo, scopre in sé anche una destinazione meta-particolare. È la risposta ormai inequivoca alle aporie manifestate dal pur amato e studiato Blondel¹⁰. «Il ricorso ad una norma che sia universale termine di riferimento dell'agente richiede una certa resistenza del soggetto di fronte all'azione, una certa ritardatrice perplessità: tale ricorso esige, perciò, una trascendente esteriorità della misura cui è necessario ricorrere. Una misura non esterna, ma interna all'azione stessa, non è più in grado di misurare» (NS, p. 23, *infra*, pp. 110-111). Insomma, quale che sia la riuscita del tentativo blondeliano di fondare una logica della vita morale, resta il forte convincimento maturato da Piovani, secondo il quale la legittimità stessa dell'azione (oltre che di ogni manifestazione del pensiero) sarebbe fortemente compromessa «senza la legalità logica

del pensiero ordinato in obbedienza a una *idea* primaria, ad una misura essenziale». Siamo, così, ad alcune prime conclusioni dell'analisi piovanaiana della norma: a) la necessità che la norma venga intesa come una misura universale, esterna al mondo empirico, ma esterna anche ad ogni sostanzializzazione dell'io; b) pensiero ed azione, in tal modo, si formano e perdono la loro «incostanza» solo a condizione che si rapportino alla misura universale; c) il principio di normatività si presenta come quella legge fondamentale che prescrive come nessuna forma dell'attività umana può fare a meno del riferimento ad una norma, la quale deve esibire la sua distinzione dall'attività cui va riferita e, dunque, deve essere una *misura universale* e meta-empirica. Alla luce di questi presupposti, Piovani può sviluppare una propria originale ed autonoma prospettiva filosofica, tesa a mantenere, proprio grazie alla normatività della *ratio* che è *misura* non esclusivamente razionale, lo stretto legame tra *logica* e *vita*. Sono così enunciate le linee direttrici dei successivi capitoli. «Noi ci proponiamo di vedere come il “principio di normatività” agisca al centro delle relazioni più pratiche e concrete, in mezzo al più aspro scontro degli interessi e delle passioni. Vorremo cogliere la sua caratteristica presenza nella comunicazione sociale, là dove esso interviene ad ordinare in ordinamenti giuridici, in ordinamenti ordinati dal diritto, le collettività umane, che pure appaiono, esemplarmente, succubi degli egoismi più particolaristici, delle ostilità più lontane dall'esser regolate, dalle incostanze più tipicamente incostanti»¹¹ (NS, p. 33, *infra*, p. 122).

Ma, per passare in modo compiuto ad analizzare e a comprendere la presenza della norma nella comunicazione sociale, Piovani sente il bisogno di riformulare in modo più concettualmente preciso il concetto di una misura capace di trascendere, e a un tempo di unificare, pensiero e azione. È questo, essenzialmente, il contenuto del secondo capitolo: *La misura normativa*. L'esordio è di una esemplare chiarezza e ripropone in termini filosoficamente più sicuri la definizione di normatività. «In ogni azione, in ogni pensiero, l'individuo, come la collettività, ha bisogno di riferirsi, deve riferirsi ad una misura dell'azione e del pensiero. Senza il riferimento ad una misura gli individui, come la collettività, non possono né agire né pensare. Dato ciò, qui chiamiamo normatività l'obbligo che ha ogni pensante-agente di riferirsi ad una misura, cioè ad una *norma*» (NS, p. 35, *infra*, p. 123). Ciò che Piovani qui vuole fondare è una vera e propria «filosoficità» della norma che va al di là degli ambiti specifici del diritto, delle regole, delle volizioni, e si configura per la sua forma di obbligatorietà e necessità derivante dalla costante relazione ad una misura ultraindividuale¹². Ma, per avvalorare questa fondazione, egli non esita a misurarsi a piè pari con le teorie, ora condivisibili ora

criticabili, di Kant (di cui non si accoglie quel residuo universalistico del criticismo che è il *noumeno*), di Fichte (di cui si segnala il tentativo non riuscito di mediazione tra soggettivismo universalistico e soggettivismo empirico), dell'intero idealismo solipsistico (di cui si respinge il tentativo di ridurre la conoscibilità dell'esistenza dell'altro alle rappresentazioni dell'io). La via d'uscita da queste difficoltà è, ancora una volta, il riferimento ad una misura che mi consenta, senza ricorrere ad astratti monismi, di «misurare», appunto, l'esistenza mia, degli altri e delle cose. Quello a cui Piovani mira è un vero e proprio *a priori della misura*. «Non è possibile dar costanza con l'incostante, ordinare col disordinato, distinguere con l'indistinto. Il criterio di misura nella conoscenza è prima dell'incostante, del disordinato, dell'indistinto: vi è veramente e rigorosamente *a priori*; vi è innato; è nato con la conoscenza; la conoscenza non sarebbe senza quel criterio di misura (...). Si dica come si voglia, la necessità dell'universale costanza del criterio regolativo appare sempre più in piena luce» (NS, p. 44, *infra*, p. 133)¹³. Si rafforza, in tal modo, il riconoscimento dell'esistenza di una «apriorica misura mentale» che vale anche per le teorie della conoscenza, le quali sarebbero inammissibili se escludessero il ricorso ad una regola ordinante. Ma il conoscere serve anche a dare ordine al mondo plurale delle percezioni, sostiene Piovani, ora pienamente convinto della intima relazione tra logica, vita e conoscenza, tra una *societas in interiore homine* e una *societas inter homines*. «Le società che sono due, hanno in comune l'esigenza normativa: la normatività. La *κοινωνία* delle idee, non meno della *κοινωνία* degli uomini, chiede norme che la ordinino» (NS, p. 49, *infra*, p. 139). Viene qui introdotto uno degli altri temi ricorrenti nell'intero itinerario di pensiero di Piovani, il rapporto tra normatività e pluralità, tra universalismo e particolarismo¹⁴. Fin da ora, sia pur in una formulazione che è debitrice di un apriorismo che, oserei dire, è quasi platonico¹⁵, si intravede la fondazione di una prospettiva universalistica che non rinuncia tuttavia alla critica del cosmologismo e dell'ontologismo e che prepara la più matura distinzione tra *universale* ed *universalizzante*, affidata all'ultimo libro postumo¹⁶. Ma è la ragione, per Piovani, «quell'ente costante, l'o[n] grazie al quale è possibile riconoscere e distinguere la pluralità delle percezioni. «Nella molteplice mutevolezza delle percezioni, la ragione è la misura, la vera legge costante che mette ordine. Fa quello che il diritto fa nella collettività sociale: è il diritto del pensiero» (NS, p. 50, *infra*, p. 140).

Piovani si mostra, così, convinto della «superiorità teoretica» del razionalismo etico, una superiorità che dal punto di vista ontologico (e non dunque deontologico) si fonda sul carattere di unicità della norma regolatrice così del pensiero come dell'azione¹⁷. «Conoscere bene è agire bene» (NS, p. 55, *infra*, p. 147), afferma icasticamente Piovani, e

questo perché l'attività teoretica e quella pratica fanno riferimento ad una sola ed unica regola. La stessa volontà non può che essere normativa, persino nelle sue manifestazioni più particolaristiche, persino quando l'individuo mostra di non seguirla, dal momento che ciò che mette al suo posto è se stesso. Ed è in questo errato scambio che si cela l'origine del male. «Ogni *male* è la conseguenza della resistenza del singolo alla riduzione normativa: è azione del singolo che difende la sua solitaria, particolare singolarità di contro all'intervento della misura che sottrae la singolarità al singolare e la rapporta al non-singolare, per provarne e conoscerne l'autentica individualità» (NS, p. 58, *infra*, p. 150). Al carattere unilaterale del male si contrappone quello «plurilaterale» del bene, alla particolarità singolaristica fa da argine l'universalità della *ratio*. «Perciò l'uomo buono e onesto è νόμιμος» (NS, p. 58, *infra*, p. 150) È il congedo definitivo da ogni filosofia dell'azione, da ogni teoria dell'azione per l'azione, la quale finisce paradossalmente per autoescludersi dall'agire stesso. «L'azione è azione soltanto se esiste un criterio logico che la metta in moto e la giustifichi» (NS, p. 59, *infra*, p. 151).

È a questo punto del discorso che Piovani introduce il tema del «collettivismo dell'unità umana». Anche quando l'uomo voglia, con Protagora, elevarsi a misura di tutte le cose, alla fine riesce a esserlo solo se si mostra consapevole di partecipare all'intera umanità. Si tratta di quella «esistenza collettiva» che deriva all'uomo dalla razionalità. Ma, quale che sia la forma che assume questa esperienza collettiva, essa non deve, sostiene Piovani, essere interpretata come una negazione dell'individualità. «L'autentico individualismo è un monismo collettivo determinato dall'esistenza negli individui di un immancabile criterio normativo che costantemente trasforma l'individualità individuale, la singolarità singolare, con una trasformazione che collettivizza l'individuo perché è l'individuo nella sua realizzata interezza» (NS, p. 61, *infra*, p. 154). È la norma presente in ogni individualità, la quale, come si è visto, detta regole ai concetti come alle azioni, a legittimare la forma collettiva del pensiero e dell'agire. Ma la razionalità della norma-misura sta all'origine anche delle società che non potrebbero sorgere e stabilizzarsi senza far ricorso a un complesso omogeneo di regole. Anzi è la tendenza a contravvenire a regole comuni riconosciute dalla società, a costituire il vero elemento di crisi delle società. Piovani è talmente e rigorosamente coerente con la sua argomentazione da non temere di contrapporsi risolutamente all'idea di *società aperta* formulata da Popper¹⁸. La comunanza normativa è ciò che può garantire dagli eccessi di Stati dominati da oligarchie o da partiti unici, ma essa non può che essere costitutivamente *chiusa*, nel senso che la normatività si accompagna sempre, se vuole veramente essere regola per tutti, alla

normalità, alla necessaria costanza della regola e per la «ripetizione abitudinaria, poco libera, poco spontanea, poco improvvisata, che ogni regolarità impone» (NS, p. 65, *infra*, p. 158).

Ma la norma – è questo il successivo passo del ragionare pioviano – si configura anche per il suo carattere di *obligatorietà*, di suprema regola di ogni attività giudicante. Ecco dunque apparire il diritto come «riconoscimento e *regolamento* della impossibilità di fare a meno delle norme» e le norme giuridiche, in coerenza alla costruzione filosofica pioviana della *norma-ratio*, sono vere e proprie *rationes*. È così riconosciuto e sancito il «nesso intimo che lega ragione e diritto», un nesso che la pratica giuridica quotidiana mette ogni volta allo scoperto quando riconosce che «*aver ragione* è uguale ad *aver diritto*» (NS, p. 68, *infra*, p. 161). Piovani rende omaggio così alla tradizione del giusrazionalismo, secondo la tradizione d'origine platonica, che privilegia la relazione tra *idea* e *legge*, e che fu poi ragionata da Vico nel famoso passo in cui afferma che furono prima le leggi e poi i filosofi¹⁹ e che, dunque, dalla legge può desumersi il senso e l'esistenza stessa della razionalità. Legge ed idea, legislazione e ragione, costituiscono insieme le espressioni della normatività, sono criteri necessari ed universali, «in mancanza dei quali la società non sarebbe società e l'individuo non sarebbe individuo». Ecco, allora, l'importanza vitale per gli individui e le società di riconoscersi in una misura giuridica, come, ad esempio, la crescente importanza delle Costituzioni nello Stato contemporaneo (pur se, precisa Piovani, le costituzioni non sono la causa, ma gli effetti di una comunanza normativa che è il vero *prius* di ogni agire individuale e collettivo). Anche il diritto, dunque, come l'esperienza logica e gnoseologica, come l'esperienza morale e pratica, deve la sua condizione di possibilità alla normatività. «Nessuna azione, mentale o pratica, è possibile senza il riferimento ad una norma: riconoscere questa umana necessità è riconoscere la necessità del diritto, cioè di un regolamento della impossibilità di non regolare. In questo senso il diritto è l'articolazione normativa della normatività. Le norme del diritto sono le *rationes* della *ratio*» (NS, p. 72, *infra*, p. 166). Ma è proprio per questo che il diritto può alla fine riconoscere la indispensabile funzione della normatività nella vita sociale. Vi è, per così dire, una doppia misura che agisce e vale nella società, quella che mette in essere la comunicazione tra gli individui e quella che attiva il riconoscimento degli uomini come membri di un corpo sociale. Ma questa ambivalenza è alla base di quel meccanismo che Piovani, con efficace invenzione linguistica, definisce come *ratio et jus convertuntur*. «Fra ragione, in senso stretto, e diritto, in senso stretto, c'è un rapporto di *μίμησις* o (...) di *similitudo*: la ragione è l'*idea* del diritto, il diritto è il *fenomeno* della ragione» (NS, p. 75, *infra*, p. 170).

Ma il diritto, e il suo carattere di generalità, per sperimentare, per così dire, la sua efficacia, riconosce come suo oggetto la presenza di individualità plurali e si rivolge per questo a ciò che di ognuna di queste individualità è *individualizzante*. Così, anche nel pieno di una sottile e difficile analisi concettuale del diritto, si riaffaccia il problema filosofico fondamentale di Pietro Piovani: la relazione tra individualità e universalità. «Si potrebbe dire che la *socialità* del diritto è una socialità tutta preoccupata dell'individuale, attenta a non sovrapporre il collettivo al personale, volta a vedere la socialità specialmente come inter-individualità. E ciò può avvenire perché l'individuale a cui il diritto si rivolge è proprio quell'individuale che, per essere d'ogni individuo, richiama lo speciale collettivismo intellettuale cui ogni individuo partecipa. La *generalità*, reclamando l'intervento dell'individuale che è in tutti, reclama l'universalità» (NS, p. 78, *infra*, p. 173)²⁰.

Con il terzo capitolo (*L'inventio rationis e la creazione della società*) Piovani, quasi seguendo un metodo di progressivo ampliamento e chiarificazione dei contenuti della idea di cui si discorre e si argomenta filosoficamente, riprende la definizione della norma e la riprende non soltanto nella sua parte, per dir così, ontologica²¹, ma anche in quella della socialità e dell'autorità. Così, alla luce della suprema legge logica costituita dall'idea di *misura* (un'idea non solo regolatrice, ma idea stessa dell'essere), di *ratio* come *misura*, Piovani ripropone la *norma* come il *quid* al quale l'uomo deve costantemente riferirsi, in ogni atto del suo esistere e del suo agire, e che serve a ordinare le attività di ogni singola individualità in un ordine che guardi alle articolate parti dell'esperienza e, soprattutto, all'esperienza sociale. È così enunciata da Piovani la necessità dell'intima relazione tra *normatività* e *società*. «Se il principio di normatività non avesse valore anche per i più pratici rapporti di vita, nessun pratico rapporto di vita sarebbe possibile, anzi, addirittura, la società non si formerebbe» (NS, p. 82, *infra*, p. 177). Per avvalorare questa tesi, Piovani si affida – forse anche per attenuare nel lettore l'impressione di aver sinora basato l'elaborazione del concetto di norma su un eccesso di razionalismo etico – ad originali ed interessanti analisi di antropologia filosofica e di teoria del simbolo. Infatti, la costituita relazione tra normatività e società è visibile fin già nel movimento che, nella psicologia del primitivo, subito si attiva nel processo di emancipazione dalla materialità originaria dei corpi e della materia. «La natura contiene in sé un permanente invito alla normatività. Non solo ci impone la normatività imponendoci, con la naturale struttura mentale, un riferimento ad una misura, ma anche ci educa alla normatività obbligandoci con il fastidio di obblighi d'ordine materiale e fisico, cui nessuno può sottrarsi» (NS, p. 83, nota 2, *infra*, pp.

177-178, nota 119). Dunque, è proprio la regolarità della natura ad indurre l'uomo primitivo a credere in una forma di energia o in una forza primordiale con la quale por si in comunicazione. Sta qui la genesi di ogni idea di regolatore massimo o di primo legislatore del mondo. La curvatura antropologico-filosofica del discorso è del tutto evidente. Qui la normatività si fa *simbolizzante*, aiuta a relazionare tutte le rappresentazioni, anche e soprattutto quelle dei primi uomini, ad una medesima misura. Da qui, osserva Piova ni, deriva la «fondamentale funzione maieutica del feticcio». Esemplare appare qui l'intelligente e innovativa interpretazione di Vico (quasi a voler sfidare, sullo stesso terreno, l'interpretazione dell'*Ingens Sylva* di Enzo Paci): la facoltà di agire, l'agitarsi e il muoversi inconsulto dell'uomo primitivo fa del «bestione» il vero prototipo dell'«attivista», di colui che compie l'azione per l'azione. E però proprio quel muoversi, quel gridare, quel rozzo danzare fa intravedere lo sforzo di ritrovare, come una prima rozza *inventio rationis*, «la relazione con un agente», con l'energia simbolica del Giove fulminante. Dunque, anche il *simbolo* può considerarsi, nel suo specifico immaginativo, norma. «Grazie al potere normativo che il simbolo ha in sé, perché è *misura* l'uomo si serve inconsapevolmente di esso per riconoscersi: infatti attribuisce gli attributi che, volta per volta, avverte come propri ad un termine unitario che riesce ad unificarli». È l'atto creativo del simbolo a costituire e a favorire la prima vera azione²² dell'uomo che sta incamminandosi nel lungo viaggio verso la civilizzazione. «L'atto con cui l'uomo pone il simbolo è un atto decisivo nella storia di lui perché è il primo atto degno del nome di azione: per la prima volta il singolo si fa attivo perché rapportando la sua azione ad una misura, trasforma il discontinuo *agire*, privo di senso, in una *attività*, unitaria pur nella diversità dei suoi momenti ed aspetti, e tutta riducibile alla qualità di attività *umana* che, specificandola, la differenzia. In sé e per sé, ipoteticamente considerata, la prima delle azioni umane è *azione* perché normativa e normativizzante» (NS, p. 86, *infra*, p. 181).

Ma il passo decisivo che l'uomo compie per distinguersi dalla naturalità della sua condizione originaria, è l'*invenzione* di una misura, di una *ratio* a cui relazionare i singoli momenti dell'attività umana. La *ratio*, dunque, è scoperta eminentemente umana, e la stessa comunicazione conoscitiva non sarebbe possibile se l'uomo non scoprisse quella misura ideale che è già dentro di lui. Perciò, afferma Piovani, l'*inventio rationis* è l'*inventio hominis*. È nel corso di questa *scoperta* (così Piovani propone di tradurre *inventio*) che la norma normativizzante si fa simbolizzante, così che si può dire che la misura razionale è, al tempo stesso, innata nell'uomo e scoperta dall'uomo.

Grazie a questa incessante scoperta, l'uomo simbolizza una «forza superiore e ostacolante» che lo induce a rispettare norme morali e

religiose, così che l'ostacolo possa venir riconosciuto come un limite di valore normativo. «L'importante non è che l'ostacolo sia superato, ma che intervenga una curiosità degli ostacoli da sormontare, la vichiana "naturale curiosità ch'è figliuola dell'ignoranza e madre della scienza"» (NS, p. 90, *infra*, p. 186). In questo modo, viene configurandosi un concetto positivo di *limite* che trasforma in «ausilio» la prima mossa umana verso la *razionalità*. È questa la via che consente all'uomo di instaurare il *sistema simbolico*²³ che è, anch'esso, un sistema normativo.

Ma l'attività simbolizzante dell'uomo è anche l'indispensabile *medium* che fa della normatività uno degli elementi fondativi della società. «Dunque è l'isolamento di un ostacolo a provocare il giudizio di valore come quello di esistenza: l'uomo acquista la capacità di osservare se sia e come sia l'oggetto che incontra, perché è capace di riferirlo alla misura dell'esistenza e del valore, misura rappresentata, più o meno provvisoriamente, dal simbolo (...) Come si vede, *la pretesa astrattezza di un principio "logico" come quello di normatività è così poco astratta che si ritrova fin dall'inizio della comunicazione sociale*; che si realizza nell'ossequiente obbedienza al principio medesimo» (NS, p. 93, *infra*, pp. 189-190. Il corsivo è mio). L'importanza del simbolo – «espressione emblematica della norma-misura» – ai fini dell'instaurazione della comunicazione sociale, non è data solo dal fatto che esso favorisce la genesi dell'*autorità*, ma anche perché rende possibile l'*alterità*. Nella personalizzazione del simbolo si racchiude l'*aliud* dell'*alterità*, così che da questa esperienza di comunanza deriva la stessa comunicazione sociale.

Dal primo, originario livello della scoperta dell'*autorità* e dell'*alterità*, e dal proporsi di queste come momenti della normatività, derivano poi il *bisogno* e il *lavoro* che «perpetuano la funzione normativa grazie alla quale la società è sorta (...). Il bisogno la perpetua perché obbliga perennemente il soggetto a scegliere, tra gli ostacoli e le difficoltà che l'angustiano quell'ostacolo cui dare, di volta in volta, la maggiore importanza (...). Il lavoro, a sua volta, perpetua la funzione normativa creatrice della comunicazione sociale perché obbedisce alla legge del sacrificio, cui il soggetto ha obbedito fin da quando si è individuato ed ha individualizzato l'*altro*» (NS, p. 96, *infra*, p. 193)²⁴.

Con una netta polemica verso quelle posizioni idealistiche che riducono l'*altro* ad una proiezione del Soggetto assoluto e che eludono il faticoso percorso della soggettività nel continuo confronto con le cose e con la storia, Piovanì coglie proprio nella comunicazione con l'*altro* (nella forma che tale comunicazione assume tanto nel rispetto quanto nel l'offesa) il fondamento della stessa dignità umana. «Autorità, alterità, bisogno, lavoro sono realtà intimamente connesse

tra loro perché provengono tutte da quella caratteristica materializzazione della norma-misura che è il simbolo» (NS, p. 100, *infra*, p. 197). Così, se il simbolo, in quanto essenziale veicolo di comunanza, consente il formarsi delle prime società, allo stesso modo, le successive compagini sociali si formano grazie alla comunanza delle norme, cioè grazie a qualcosa di comune che si presenta nella diversità e nella articolazione delle collettività umane. «Dal simbolo al λόγος – scrive Piovani nel suo inconfondibile stile filosofico – la direzione dell'itinerario è unica» (NS, p. 104, *infra*, p. 202).

Il problema che Piovani affronta nel quarto capitolo (*La normatività e la norma dello Stato*) è l'individuazione di una *misura* che confermi, anche rispetto alla società, l'originaria relazione tra normatività e razionalità. «*La società è un atto di obbedienza alla razionalità: negare questo atto è negare la società*. L'individuo obbedisce attivamente alla razionalità: grazie al carattere attivo della propria obbedienza, è in grado di trovare il simbolo, fino ad *invenire rationem*» (NS, p. 105, *infra*, p. 203. Il primo corsivo è mio). Qui Piovani teorizza una obbligatorietà di un «termine creatore dell'ordine sociale», di una ordinata comunicazione sociale che stia a fondamento di quell'idea di rispetto²⁵ che deriva all'uomo dalla capacità di imitare il procedimento suggerito dalla ragione.

È certamente significativo che proprio in questo cruciale passaggio sulla società e sulla comunanza, emerga la concezione piovaniaiana del diritto, anch'esso chiamato a seguire gli schemi ed i criteri della misura razionale, della funzione normativa del λόγος. «Se l'esistenza di un principio di normatività è vera, se questo principio ha efficacia nel vivere sociale, la realtà giuridica non può mancare di avere nella *ratio* come ragione il suo effettivo *a priori*» (NS, p. 107, *infra*, p. 205). Se dunque si volesse identificare il vero *a priori* del diritto, esso non potrebbe che essere la ragione come misura. Anche dal punto di vista del formalismo giuridico, l'affermazione di un *a priori* del diritto non è altro che la riproposizione dell'originaria relazione tra norma e *ratio* e, dunque, la constatazione che il diritto imita e ripete lo schema logico della ragione. Il luogo dove si incontrano lo schema logico della ragione e lo schema logico del diritto – e qui entriamo nel cuore dell'argomentazione piovaniaiana – è la *normatività*. In questi passaggi – che interrompono l'avviato discorso di Piovani sulla società, quasi a voler ricordare a se stesso la premessa del carattere necessario ed obbligante della norma prima di ogni sua storicizzazione ed eticizzazione – il filosofo napoletano elabora la sua idea di una normatività che, per essere principio logico originario, deve sottrarsi alla molteplicità delle umane *rationes*, alla pluralità delle etiche, alle volontà dei governi²⁶. «Se la normatività è la necessità del riferimento ad una misura trascendente le fenomenicità dei fenomeni misurati, la

norma è la misura di questa operazione necessaria, o che sia il termine di riferimento nella disordinata molteplicità delle rappresentazioni mentali, o che sia il termine di riferimento nella disordinata molteplicità delle pratiche relazioni intersoggettive» (NS, p. 113, *infra*, p. 213).

È questa la premessa che consente a Piovani di elaborare una teoria dello Stato che sappia evitare, a un tempo, ogni sua sacralizzazione autoritaria e ogni sua dissoluzione-distruzione di natura ideologico-rivoluzionaria. Lo Stato non può volere la volontà di nessuno, perché ciò che vuole è la propria volontà che, a sua volta, si identifica con il diritto. Con una formulazione che richiama esplicitamente il Rousseau del *Contrat social*, Piovani afferma che «il diritto è volontà dello Stato proprio perché non è la volontà di cittadini determinabili. Lo si fa emanare dal potere sovrano dello Stato proprio perché la sovranità non può risiedere né in una persona né in più persone; perché sovrano è astrattamente e anonimamente un “essere collettivo”» (NS, p. 114, *infra*, p. 213). Il di scorso di Piovani, tuttavia, non si ferma a questo livello, per così dire, di raffinato formalismo giuridico-istituzionale, né si accontenta della giustificazione teorica della sovranità del lo Stato. Pur dentro uno schema che privilegia l'idea di *volontà generale* capace di distinguersi e, al tempo stesso, di convogliare in sé la volontà di tutti, Piovani manifesta la sua inequivocabile preferenza per il regime democratico-liberale, il cui maggior merito è quello di «garantire alle minoranze un diritto di critica della maggioranza governante tale da consentire il formarsi del libero convincimento degli associati intorno alla capacità o incapacità, dell'una o dell'altra parte contendente, ad esprimere la volontà generale» (NS, p. 115, *infra*, p. 215)²⁷.

In effetti, anche al fondo di questo complesso ragionamento, ciò che alla fine vale è il concetto di obbligatorietà della norma che, per essere tale, non può che essere superiore ai soggetti obbligati. «Se si vuole, invece, che la norma sia riconosciuta coercitiva per il fatto stesso di essere norma, occorre svincolarla da ogni volontà, mostrare come nessuno di coloro che devono eseguirla possa, collettivamente o singolarmente, produrla» (NS, p. 123, *infra*, pp. 223-224). Solo in questo modo si può parlare di *sovranità dello Stato* come fonte della norma giuridica, giacché lo Stato è svincolato dalle volontà dei singoli soggetti. Anche se Piovani mette in guardia dalle conseguenze negative a cui ha talvolta condotto il positivismo giuridico, non può però non sottolinearne la premessa fondamentale e cioè l'individuazione nello Stato della prima delle *rationes* giuridiche. Lo Stato può esprimere una facoltà imperativa, quando riesca a fondere nella norma la sua autorità e quella della volontà del singolo. «Gli scopi voluti singolarmente dalle volontà particolari per essere raggiunti devono essere riferiti alle non volontarie volontà

concentriche delle *rationes* giuridiche e della *ratio*, cioè della volontà generale e della volontà universale» (NS, p. 125, *infra*, p. 226). Condurrebbe – sostiene Piovani – ad una errata visione dello Stato, sia chi pensa di poter annullare gli interessi egoistici del singolo col richiamo ad una astratta solidarietà, sia chi pensa che questa solidarietà possa di per sé scaturire da un meccanico equilibrio degli interessi. Si potrebbe dire che qui Piovani esprime il suo consenso verso una armonica forma di *Stato sociale* che riconosce solo quegli interessi che abbiano una capacità di ricevere solidarietà e che siano perciò inseribili nell'ordinamento statale²⁸. Appare così del tutto evidente la critica ad ogni forma di Stato totalitario che, al di là del negativo giudizio politico ed etico, rappresenta una delle peggiori conseguenze dell'«errore volontaristico»²⁹.

Attraverso l'analogia tra Stato e *ratio*, tra un modo di regolamentazione delle relazioni sociali e un modo di considerare l'universale come legamenti di ogni esperienza umana, si profila una visione della democrazia che, pur non esente dal pericolo tipico del volontarismo (l'illusione, dice Piovani, che lo Stato sia voluto soltanto in modo immediato dai singoli e poi mediato dalla rappresentanza parlamentare), che abbia il merito non di far valere solo la volontà dei singoli, ma di «accertare quale sia la volontà prevalente dei singoli, soprattutto evitando che, sempre provvisoriamente ma sempre drammaticamente, gli interessi irriducibili della misura statale siano coattivamente assoggettati o violentemente eliminati» (NS, p. 135, *infra*, p. 237). Ciò che manifesta la volontà dello Stato è sempre, in prima battuta, la norma e mai l'insieme delle volontà dei singoli. Anche quando una comunità decide di darsi una costituzione, questo altro non significa che l'attestazione di esistenza di una norma alla quale vengono relazionate tutte le relazioni comunitarie. La stessa concezione democratica, allora, «s'avvicina alle volontà degli individui perché ne è, più di ogni altra concezione politica, rispettosa, ma non fa sì che le volontà singole vogliano lo Stato» (NS, *ibid.*, p. 135, *infra*, p. 237).

Anche lo Stato, soprattutto lo Stato, come unità delle plurali difformità, è norma, quella norma che non è volizione, come sappiamo, ma misura razionale. «La volontà dello Stato è normativa perché è manifestazione di nessuna volontà, singolarmente o collettivamente determinata. *Lo Stato è, per antonomasia, l'ordinamento giuridico sovrano perché originario, perché autonomo: auto-nomo, norma di sé*» (NS, p. 137, *infra*, p. 240. Il corsivo è mio)³⁰. Si profila, in tal modo, una netta preferenza di Piovani per una teoria *istituzionalistica* dell'ordinamento giuridico che sia in grado di correggere gli errori insiti in una visione che accentui troppo il *prius* normativo della legge, un *prius* che verrebbe così ad essere eccessivamente isolato – il

riferimento di Piovani è a Kelsen e al kelsenismo³¹ – dal diritto e dallo Stato.

Piovani sembra così aprirsi alle istanze del pluralismo degli ordinamenti, purché questi mostrino di volere e potere comunicare con l'ordinamento dello Stato. Uno *Stato-Ordinamento* che riesca ad ordinare gli ordinamenti, per dir così, minori, è, ancora una volta la conferma di una norma come misura e non di una norma come volontà. Rifacendosi al suo maestro, Giuseppe Capograssi³², Piovani guarda altresì al concetto di istituzione come al momento in cui la norma si incarna e si incorpora. Non può essere posta alcuna questione di astratta precedenza tra istituzione e diritto. «E l'*esperienza giuridica* può essere considerata nella sua integrità solamente da chi, nel pieno rispetto delle prospettive diverse e delle differenti esigenze metodologiche che ne derivano, vuole, con sforzo costante, dimostrare come sia assurdo, nell'unità della vita, definire il fenomeno giuridico prescindendo dalla extrasoggettiva e soggettivizzante volontà delle volontà che, volendo ognuna particolarmente, finiscono col volere come vuole collettivamente lo Stato: delle volontà che, difformemente volendosi, uniformemente vogliono lo Stato» (NS, p. 145, *infra*, p. 249). Alla luce di queste premesse si può sostenere che la genesi e l'evoluzione stessa della società, ma poi anche il suo compimento nella forma statale, rispondono coerentemente al principio di normatività.

Nel quinto ed ultimo capitolo (*L'obbligatoria mediazione giuridica e la volontà particolare*) Piovani riprende, ad un livello di ulteriore approfondimento – quello dell'esperienza giuridica –, il suo essenziale problema filosofico: il nesso tra universalismo e particolarismo. Come si presenta ora la relazione tra l'istanza universalistica dello Stato – la forma più adeguata di adattamento alla *ratio* come misura – e i bisogni e gli interessi delle concrete volontà particolari (che restano il luogo della comunicazione sociale per eccellenza)? Piovani è fortemente critico verso la soluzione giusnaturalistica di tale problema, anche di quella versione del diritto naturale che si è spesso confusa col giusrazionalismo, pur benemerito per aver sottolineato il forte legame tra *nómos* e *lógos* e per aver dato luogo a positive istanze cosmopolitiche (NS, pp. 150 e ss., *infra*, pp. 255 e ss.). Ma il massimo errore del giusnaturalismo è quello di aver considerato il diritto positivo come espressione degli egoismi individuali e collettivi. Così facendo, però, il diritto naturale si autoesclude dall'esperienza giuridica e si rinsera in una istanza più astrattamente moralistica che concretamente etica. Se vi è una superiorità morale, questa non può che essere della *ratio* e di quella originaria identità tra la norma logica e la norma etica³³. «La *ratio*, infatti, come termine di riferimento di tutti i pensieri e di tutte le azioni umane, è misura logica ed etica, ed è essa a regolare la *societas humana* universale; nei confronti della

morale, veramente non c'è bisogno d'altra mediazione: l'umanità ha globalmente nella *ratio* la sua misura e sarebbe inutile un'altra misura regolante ciò che è già regolato dalla *ratio*» (NS, p. 153, *infra*, pp. 259-260).

E, tuttavia, resta ancora aperta la questione della legittimazione e giustificazione delle concrete particolarità umane. Per salvare la specificità della comunicazione sociale (che è anche specificità delle singole individualità), Piovani è indotto ad introdurre una distinzione tra misura universale e misura giuridica. Non si trascuri il fatto, osserva Piovani, che la comunicazione sociale è innanzitutto comunicazione tra soggetti che sono in una posizione di continua adesione/resistenza rispetto all'universalità della norma. «Dunque la soggettività, particolare e particolaristica, delle volontà d'ognuno è presupposto della società non meno della unità universale a tutti comune: senza uno dei due presupposti la società non sarebbe. Le volontà non sono meno necessarie della norma. La norma esplica la sua funzione normativizzante, misurante ed ordinante, perché non mancano le volontà, attive, in sé disordinate e tendenzialmente centrifughe, da ordinare, da regolare» (NS, pp. 154-155, *infra*, p. 262). Anche per questo il giusnaturalismo è destinato al fallimento, perché appellandosi alla sola *ratio*, elude il problema dell'esperienza giuridica e della società. Riprendendo il tema proposto all'inizio del libro, Piovani afferma che la *ratio* è logica ed etica ad un tempo. «Se le società particolari non esistessero, la *ratio* non potrebbe esplicitare la moralità che ha in sé. Giacché la *ratio* oltre che logica è etica, non può non farsi promotrice di una comunicazione intersoggettiva, tale da permettere ai singoli soggetti di assumere ognuno con responsabilità personale, una condotta capace di decidere del significato dell'individualità di ciascuno» (NS, p. 155, *infra*, pp. 262-263).

A questo livello di maggiore e compiuta consapevolezza teoretica della moralità e logicità della *ratio*, Piovani reintroduce il tema dello sforzo individuale della volontà, che è proprio del lavoro e del bisogno che ne è il presupposto, come elemento basilare del processo di edificazione della società. «Ma perché la norma giuridica si formi come tipica esperienza sovraperonale è necessaria la spinta di ogni persona che si accinga a stare nello Stato. Non ci sarebbe *persona* se non ci fosse la razionalità della prima norma; ma non ci sarebbe Stato se ogni persona non facesse di tutto per usare completamente la razionalità che ha in sé e, in origine, per scoprirla. Da questo punto di vista l'*inventio rationis* è, vichianamente, l'atto di fondazione della società» (NS, p. 157, *infra*, p. 265). La ricercata relazione fra Stato e Norma, fra la norma statale e l'originaria normatività della norma, rimette al centro del discorso filosofico piovaniiano il problema dell'universalismo e del relativismo. La legge dello Stato non è mai

confondibile con l'universalità della «prima legge» e, tuttavia, è proprio la relatività della norma statale che induce nell'uomo il senso di responsabilità nei confronti della propria vita. «O, nella sua libertà, il singolo attraversa il relativo in maniera tale da guadagnare l'assoluto o perde, nel transito, ogni capacità di assolutizzarsi. Se, comunicando nella comunicazione sociale, stando nello Stato, il singolo già partecipasse di una verità assoluta o coincidente con l'assoluto, il transito attraverso la comunicazione sociale sarebbe privo di qualsiasi valore» (NS, p. 158, *infra*, p. 266). È questa una consapevole sottolineatura non del singolarismo o particolarismo astratto ed irrelato, ma al contrario del ruolo essenziale della comunicazione con l'altro che si sostanzia di contatti liberi e responsabili dei comunicanti. Per questo, nella visione di Piovani, lo Stato non è il *moloch* assoluto, non si erge a dominare autoritariamente le volontà particolari. Lo Stato, afferma Piovani con felice espressione, è *la società più sociale*, è l'istituzione che consente ad ognuno di conformarsi ad una norma comune.

Si comprende, allora, tutta la rivoluzionaria portata della teoria vichiana dello stretto nesso tra filosofia ed *autorità*, tra le idee e i concetti degli uomini e dei loro bisogni particolari e l'esigenza di convergere verso una comunanza della giustizia che è anche comunanza di ragione. In tal modo, per Piovani, divengono superabili le difficoltà mostrate dall'ambizione universalistica, la cui maggiore incomprendimento consiste nel non aver inteso tutto il valore che, sul piano anzitutto della conoscenza, ha la resistenza del singolo individuo all'obbligo normativo. L'appello universalistico all'obbligo normativo diventa astratto, quando mostri di ignorare la forza dell'ostacolo o il potere delle energie che allontanano l'uomo dalla norma, ma anche di sottovalutare la funzione accomunante e persuasiva delle istituzioni sociali. In questo ragionamento non vi è contraddizione. Se lo Stato è in grado di accompagnare l'individuo nella sua pratica di vita, questo non lo rende assoluto e non gli fa perdere il suo carattere di relatività, anche se non deve smarrire la sua funzione di erogatore di norme a carattere universale. Lo Stato «induce, e quasi educa, alla normatività solamente se rimane fedele alla propria relatività rinunciando ad ogni velleità universalistica volta a regolare giuridicamente la comunicazione sociale senza la mediazione imitatrice della norma giuridica generale» (NS, p. 163, *infra*, p. 271)³⁴. Naturalmente il relativismo giuridico di cui parla Piovani non ha nulla in comune con forme di relativismo scettico. Ciò non toglie che sia proprio la relatività della norma giuridica a dar forza alla funzione mediatrice dello Stato. La norma giuridica è relativa perché si distingue dalla norma universale e non è assimilabile neanche a forme di volontarismo particolare o

singularistico. «Tra l'assoluta singolarità e l'assoluta universalità il diritto si pone come mediazione necessaria, che *presuppone e convalida la necessità del singolare come dell'universale, l'uno all'altro indispensabile*» (NS, p. 166, *infra*, p. 275. Il corsivo è mio). La norma giuridica, nella sua generalità che, come si è visto, non contraddice la sua relatività è quel necessario *medium* che consente all'individuo di superare la sua originaria singolarità e di partecipare, in tal modo, alla comunicazione sociale. Ma il diritto, osserva Piovani, deve fermarsi sulla soglia della comunicabilità, limitandosi a consentirla, ma non a dettarne forme e contenuti. Perciò, la pur benemerita aspirazione, più o meno giusnaturalistica, al cosmopolitismo è non solo estranea, ma addirittura contraria al diritto. Dietro questa radicale severità di Piovani si scorge, ancora una volta, il rigetto di ogni universalismo etico e giuridico. «Se un universalismo giuridico fosse tale da postulare l'esigenza di una norma giuridica universale, il diritto cesserebbe d'essere. Gli individui non si incontrerebbero nelle varie comunità, ma sarebbero già, e solamente, accomunati nell'universale comunità mentale. La quale potrebbe rimanere tutta chiusa nella sua interna intellettualità e non dovrebbe avere in sé niente di etico, perché una vita pratica, coesistenziale, volta a permettere ai singoli di scegliere il loro destino morale non potrebbe più sussistere. La prima norma perderebbe il suo carattere logico-etico e dovrebbe accontentarsi di una sterile logicità, tutta intellettualistica, destinata ad autocontemplarsi» (NS, p. 168, *infra*, pp. 277-278). La finalità che presiede a questo ragionamento piovaniiano è, ancora una volta, il riconoscimento di una normatività, sia quella originaria sia quella che ne deriva, cioè la norma giuridica, che non può esistere da sola nella sua astratta ed intellettualistica fissità. Per essere, la norma ha bisogno che le singolarità comunicanti nella società non siano costrette a rinunciare alla propria particolarità, cioè a quell'indispensabile momento che consente alla *ratio-misura* di commisurarla all'universale. Qui si profila forse uno dei passaggi più originali e più teoreticamente densi della filosofia di Pietro Piovani: il concetto di *universalizzante*³⁵. «È la medesima universalità a volere che l'individuo conservi una quota di particolarità: l'universalità è se stessa perché c'è qualcosa di non universale. Solo a questa condizione l'universalità assolve sempre una funzione universalizzante che è normativa. Se tutto fosse universale, l'universalità sarebbe priva di senso. La norma, specialmente se considerata come misura, è essa stessa soltanto quando abbia qualcosa di diverso da sé da poter misurare» (NS, p. 169, *infra*, pp. 278-279). Tutto ciò giustifica la differenza, le differenze e le diversità che si manifestano nella comunicazione e nella stessa società, ma dà anche valore al diritto che, nella continua imitazione della norma universale, esalta e non mortifica la sua duplice

costituzione, relativa e generale, e si fa garante delle libertà dei singoli individui e delle relazioni intersoggettive che essi quotidianamente costruiscono. Il valore della società, nell'interpretazione originalissima che ne dà Piovani, sta proprio nel fatto che non solo costituisce il presupposto e l'esito stesso della comunicazione, ma anche perché esige un ordinamento *ad hoc*. «La vita vuole che l'ordine e gli ordinamenti siano; non vuole che la ragione agisca da sola in una città cosmopolitica già tutta ordinata, perché nella relazione di ognuno con l'altro deve stabilire quanto ognuno valga, come ognuno, nella sua responsabile singolarità, superi la prova» (NS, p. 170, *infra*, p. 280). Non può allora che confermarsi l'ineliminabile coesistenza – che non è irenica e retorica sintesi – di particolare e universale che impone alla fine, contro ogni normativizzazione della volontà e contro ogni volontarizzazione della norma, la necessità di una «realtà misurante e di una realtà da misurare».

Così il principio di normatività – afferma Piovani nella *Conclusione* – permea di sé, sul piano logico ed etico, sia la pluralità delle individualità, sia l'insieme della società. In tal modo esso non si palesa soltanto nella sua fondante teoreticità, ma, in concorrenza anche feconda con le «varie sociologie», come scrive Piovani, è in grado di «reggere al collaudo della pratica», confermando l'ineliminabile unità di teoria e pratica che è, per Piovani, come sappiamo, unità nella prospettiva normativa, di metodo gnoseologico e metodo etico-giuridico. Sta qui l'essenza filosofica della giustizia: essere primariamente un giudizio giusto che determina una condotta di vita conforme. Ma sta qui anche il rifiuto senz'appello del diritto naturale, una volta che esso sia ricondotto alle sue origini ontologiche. Cosicché «la critica del diritto di natura lascia il posto alla riflessione sulla natura del diritto, dell'essere del diritto, come condizione normale di ogni ordine sociale» (NS, p. 174, *infra*, p. 284). E che non si tratti soltanto di una generica petizione di principio, è dimostrato dal fatto che l'appello alla norma non si configura come un astratto universale, ma come un sempre incompiuto atto di universalizzazione, il quale, nel caso dell'agire sociale, si esprime nel *bisogno* come luogo primario del progresso sociale. *Bisogno* e *norma*: «da una parte assenza che chiede un termine cui riferirsi per realizzarsi, per uscire dal suo stato di produttiva povertà, dall'altra presenza atta a soddisfare quella richiesta» (NS, p. 174, *infra*, p. 284).

La norma non nasce e non abita in un immobile e cristallino cielo di incontaminate idee. Neanche il terreno più apparentemente lontano da essa, quello della bramosia delle passioni e dell'immediatezza dei sentimenti, riesce a sottrarsi all'influenza del principio di normatività. Essa funge da vero e proprio completamento della singolarità, nella misura in cui si origina dalla necessità per ogni individuo di riferirsi

ad una misura superiore, ad una alterità trascendente, che è quella della *ratio*. Con frase straordinariamente incisiva perché ricca di concettualità ossimoriche, Piovani scrive: «L'assolutezza, inalterabile ma non olimpica, dell'infinita norma è, a rigore, l'angosciosa relatività dei singoli, aspiranti ad uscire dalla loro finitudine» (NS, p. 175, *infra*, p. 285). Si scioglie così l'apparente paradosso di una misura trascendente che diventa la condizione di possibilità della finita convivenza e socialità delle libere individualità. «Come si vede, il principio di normatività è alla base di qualunque prospettiva che creda nella necessità del giudicare e dell'esser giudicati: nell'importanza cosmica del giudizio, in forma attiva e passiva; nel valore moralmente costitutivo del pensiero "ben pensato"» (NS, p. 177, *infra*, p. 288).

In esemplari parole scritte nel 1960, Piovani chiarisce, ad un livello di ormai più matura consapevolezza, il senso e la portata dell'intero suo tragitto filosofico, costantemente volto a ritrovare le ragioni di un rinnovato universalismo dopo la morte di ogni sua forma metafisica e assoluta e dopo il suo salutare contaminarsi con la temporalità e la storia. «Guardare l'universale nella storia aiuta a scorgere la necessaria realtà dell'universale, che non può essere eliminata né da un universalismo assoluto, *rebus solutus*, chiuso nella sua presunta e presuntuosa purezza sovramondana, né da un particolarismo contraddittoriamente frazionato nella varietà centrifuga di particolarità ansiose di dividersi e pur bisognose di connettersi nella assolutezza di una nuova uniformità»³⁶. Sta qui la vera, autentica, universalità della norma, giacché, come severamente ammonisce l'ultimo libro di questo grande maestro del Novecento, «senza un riferimento normativo sovrastante nessun sistema morale può attuarsi; l'anomico non instaura valori».³⁷

¹ Cfr. F. Tessitore, *L'«Itinerario» di Pietro Piovani*, apparso originariamente nella «Rivista Internazionale di Filosofia del diritto», LIX, 1982 e ora in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. V, Roma, 2000, pp. 415-429.

² P. Piovani, *Per un'interpretazione unitaria del Critone*, Roma, 1947, p. 50.

³ Tra le molte recensioni ricordo qui quelle di G. Rossi, in «Rivista Internazionale di Scienze sociali», III, 1950, p. 320, che sottolineava il tentativo di sistematizzare il problema della norma, sia nella sfera del pensiero che in quella della pratica; W. Eicke, in «Archiv für Rechtsund Sozialphilosophie», XXXIX, 1951, pp. 285-287, che richiamava la filosoficità dell'analisi della norma come critica ad ogni volontarismo e come fondazione di un nesso tra norma e *ratio*; G. Semerari, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1951, pp. 409-415, che insisteva sul respiro speculativo dell'opera piovania (peraltro già evidente nel saggio apparso anch'esso nel «Giornale critico» nel 1949, dal titolo *La conclusione del solipsismo*), ben visibile nella definizione della norma come misura universale a cui rapportare atti e pensieri, singolarità e coesistenzialità; E. Opocher, in «Archivio di Filosofia», 1952, pp. 99-102, che parlava anch'egli, al di là di alcune osservazioni critiche legate alla specificità disciplinare, di «indubbia vocazione filosofica». È interessante riproporre anche la testimonianza di Garin (cfr. E. Garin-F. Tessitore, *Pietro Piovani*, in «Annuario» dell'Università degli studi di Napoli, Napoli, 1981, pp. 15 e ss.): «Mi parve allora, come mi sembra oggi, una difesa commossa della ragione (della ragione, e non dell'astratto intelletto), su cui è fondata la società umana: la razionalità come idea regolativa, norma suprema, che riunifica la pluralità delle società e

delle *rationes*».

4 La definizione è del Tessitore (*L'«itinerario»* di Pietro Piovani, cit., p. 417).

5 Cfr. Piovani, *Normatività e società*, Napoli, 1949, p. VII, *infra*, p. 83. D'ora innanzi il libro verrà citato con la sigla NS.

6 La critica di ogni determinismo universalistico va di pari passo con il rifiuto di ogni particolarismo volontaristico. Il riferimento alla forma universale (Piovani parla di un *formismo* che non è *formalismo*) si relaziona a un concetto di *misura* razionale che non è astratto dato presupposto, ma operazione di «collaudo» dell'universalità nel contatto con tutte le possibili individualità. Più tardi, nelle *Linee di filosofia del diritto* – la cui prima edizione è del 1958 – Piovani parla di una idea di normatività che rifiuta «di determinare quali siano, in assoluto e definitivamente, le nor me che debbano essere (...) assunte come precetti universalistici universalmente obbligatori» e si preoccupi, piuttosto, di aderire al «criterio che elevi a norma la stessa tensione per cui ogni pensiero, ogni azione, per realizzarsi deve idealizzarsi riferendosi ad un termine che sia *più* dell'immediatezza del singolo pensiero e della singola azione. Poiché ogni pensiero, come ogni azione, non si realizza se non idealizzandosi, elevendosi ad una misura più alta, il suo essere normativo è il suo essere ideale». Piovani, *Linee di una filosofia del diritto*, Padova, 19642, p. 190, *infra*, pp. 501-502 (d'ora innanzi citato con L). Mi permetto, su questo punto, di rinviare a G. Cacciatore, *La norma come «misura»: gnoseologia, etica e storia*, apparso originariamente nel 1984, ora in Id., *L'etica dello storicismo*, Lecce, 2000, pp. 130 e ss.

7 Mi riferisco a due fondamentali libri di Piovani: *Filosofia e storia delle idee*, Bari, 1965; *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972 (d'ora innanzi citato con P). In questo ultimo testo Piovani parla di una concezione *attiva* della morale che si fa *autonoma* «perché finalmente subordinata all'uomo agente, nell'universale rispetto dell'umanità. Perciò è una concezione un cui la normatività del valore più che essere stabilmente in sé deve di volta in volta affermarsi in polemica con l'anomia, nel confronto con specifiche antinomie» (P, p. 258, *infra*, p. 856).

8 Un confronto serrato con il Blondel della prima «Action» si può leggere in NS, pp. 19 e ss., *infra*, pp. 106 e ss. Ma cfr. anche p. 30 e p. 37, *infra*, p. 119 e pp. 125-126. Pur apprezzando l'originalità dell'impostazione teoretica di Blondel (e pur mostrando, sia pur per inciso, di preferire la concettualizzazione rosminiana dell'azione) Piovani ne coglie il vero limite. «Il primo Blondel «trova» la creatrice sovranità del *λόγος* nell'azione e, giustamente soddisfatto di ciò che ha scoperto, non si sofferma ad osservare *come* quella forza sovrana si trovi nel concreto agire. Il quesito sul *come*, sul *modo*, sopravviene in un secondo tempo, allorché l'ampiezza dell'azione sgomenta l'autore con la sua indeterminatezza, tanto indeterminata nella sua cosmica vastità da indurre il finito a sconfinare con eccessiva facilità nell'infinito» (NS, p. 19, *infra*, pp. 107-108).

9 Più avanti Piovani scrive, riferendosi significativamente alle difficoltà insite nella identificazione hegeliana di reale e razionale: «Si sfugge senza oscurità a questa conclusione soltanto accogliendo la nozione del *λόγος* come misura, come *ratio* esterna all'attività umana, facentesi costantemente interna all'attività umana per permetterle di agire, per consentire ai singoli di avere un punto di riferimento non empirico, come tale idoneo a fungere da μέτρον, universale e costante, dell'incostanza empirica» (NS, p. 30, *infra*, p. 119).

10 «Senza il precedente dell'originale speculazione blondeliana (che in argomento è doveroso richiamare *ad hoc*) non sarebbe facile avere opinioni non oscure intorno alla normatività» (NS, p. 30, *infra*, p. 119).

11 Ho sostenuto, proprio sulla base di queste premesse, come il simultaneo rifiuto delle posizioni dell'attivismo e dell'intellettualismo, grazie proprio al principio di normatività, consentissero a Piovani una radicale riconsiderazione filosofica dell'idea di individualità e, con essa, del modo tradizionale di pensare il nesso teoria prassi (cfr. Cacciatore, cit., p. 133). Anche Tessitore ritiene che la norma piovaniiana sia in sé «teoria e pratica, questa in quanto regolatrice dell'azione, quella in quanto pensiero dell'azione (...)». Attraverso la norma si manifesta e si realizza la tensione dell'individuale verso l'universale, verso ciò che individuale non è, senza per questo fagocitare l'individuale in una restaurazione universalistica che è il contrario della tensione, anzi ne è la negazione» (cfr. F. Tessitore, *Dialettica delle forme morali e anti-ontologismo in Pietro Piovani*, introduzione a Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Napoli, 1981, p. 13, *infra*, p. 921; d'ora innanzi citato con O).

12 Ritorna qui e in tanti altri luoghi dell'opera piovaniiana il riferimento a Socrate, proprio in relazione alla necessità e all'universalità della norma. «La concezione gnoseologica, morale

e giuridica di Socrate può essere intesa in tutta la sua ampiezza soltanto quando si consideri la volontà socratica di distinguere l'individualità razionale del *λόγος* dalla pretesa empiricità logica del soggetto singolo» (NS, p. 38, *infra*, p. 126).

13 È proprio questo mancato approfondimento della necessaria distinzione tra la regola e il regolante che sta all'origine delle contraddizioni e delle incertezze dell'attualismo di Gentile. «Nell'attualismo, come in ogni hegelismo, la validità del pensiero e dell'azione, cioè la distinzione di universalità normativa e particolarità soggettiva, è garantita dalla assolutezza del soggetto che, come tale, razionalizza il reale, quel reale che soltanto grazie alla avvenuta razionalizzazione può verbalmente presentarsi come coincidente in ogni caso col razionale» (NS, p. 43, *infra*, p. 134). È significativo che Piovani in questa pagina richiami, a conferma della sostenuta distinzione e non identificazione di reale empirico e razionale meta-soggettivo, la famosa prima Dignità della *Scienza nuova* del 1744. «L'uomo, per l'indifinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo». Dunque una severa condanna di ogni boria del soggettivismo idealistico.

14 Rinviamo in modo particolare al cap. XII (*Oltre universalismo e particolarismo*) di L, pp. 181 e ss., *infra*, pp. 493 e ss.

15 Scrive più avanti Piovani: «Il razionalismo etico, più immediatamente legato al platonismo, non ha bisogno dell'esortazione [qui Piovani si riferisce all'esortazione deontologica cui pare ridursi la soluzione noumenica kantiana]: sostiene che la legge dell'azione non deve essere, ma è massima universale: è la ragione stessa» (NS, p. 51, *infra*, p. 142).

16 Cfr. O, pp. 102-103, *infra*, pp. 1011-1012. Su questa questione dell'universalismo in Piovani rinvio a G. Cacciatore, *Universalismo e particolarismo, oggi*, in A. Pirni (a cura di), *Logiche dell'alterità*, Pisa, 2009, pp. 164 e ss.

17 Colui che, per Piovani, ha dato maggiore chiarezza alle ragioni dell'unicità della norma è Antonio Rosmini, che dissipa le contraddizioni ancora legate alla pluralità platonica delle idee e alla pluralità kantiana delle categorie, sostenendo l'unicità dell'idea dell'essere, una *misura comune* che è regola del conoscere e norma morale. «L'incomparabile originalità della *Filosofia del diritto* rosminiana deriva anche dal fatto che in essa è, per così dire, esplicita l'identità di norma logica e norma morale» (NS, p. 54, *infra*, p. 146). Anche la giustizia si presenta con il carattere di principio gnoseologico, anzi è il principio connaturato ad ogni atto conoscitivo. Si ricordi la monografia dedicata al filosofo di Rovereto: P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Padova, 1957 (ora in una edizione anastatica, con premessa di F. Tessitore e postfazione di Giuseppe Cantillo, Brescia, 1997). Secondo Cantillo (*Pietro Piovani interprete di Rosmini*, postfazione cit., pp. 423 e ss.) Piovani, non a caso dopo l'analisi critica dell'esperienza blondeliana, sottolinea con forza quella forma a priori della ragione che, rosminianamente, è la forma dell'essere, «indeterminata e – in quanto completamente svincolata da elementi empirici – (...) è “quella che a tutto e a tutti è comune, che a niente e a nessuno può mancare” e costituisce perciò la regola dei nostri giudizi». Anche per Tessitore (*Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Napoli, 1974, p. 34), il riferimento a Rosmini è fondamentale nell'economia complessiva del percorso teoretico di Piovani. Nella affermazione rosminiana dell'unicità della norma regolante pensiero ed azione, egli «ritiene di trovarvi, di potervi trovare la soddisfazione del problema anche suo dello smarrimento dell'individuo, dell'azione e della ragione dell'individuo tra attivismo e razionalismo, l'uno e l'altro diversamente criticati, in crisi».

18 La prima edizione di *The open society* è del 1945 e solo agli inizi degli anni 70 apparirà la versione italiana.

19 Piovani fa riferimento ai capovv. 1040 e 1041 della *Scienza nuova* del 1744.

20 L'elogio dell'universalità è qui funzionale anche ad una critica nei confronti del positivismo giuridico, specialmente quando questi si allei con le identificazioni tra il diritto e il potere dello Stato. È proprio la generalità delle norme a porre limiti all'imperativo statale, e ciò alla luce del fatto che «la generalità è qualitativamente inferiore alla universalità» (NS, *ibid.*, *infra*, *ibid.*).

21 Sulla particolare curvatura dell'ontologia e dell'antiontologia nel pensiero di Piovani e sulla mia ipotesi interpretativa basata sull'idea di una ontologia negativa, mi permetto di rinviare (anche per le relative indicazioni bibliografiche) alle pagine del mio *L'etica dello storicismo*, cit., pp. 120 ss. e 141 ss.

22 Ritorna in queste pagine il convincimento piovaniiano della centralità che riveste l'azione, del carattere necessario e, per così dire, istituyente dell'umanità, che ha l'azione. Fino

al punto che essa – e qui Piovani tocca un argomento che con altra intenzionalità teoretica ed esistenziale svilupperà nell'ultimo suo libro – neanche dall'atto più eclatante di rifiuto dello stare in comunicazione, il suicidio, può essere intaccata. «Il suicida ha il potere di rifiutare la convivenza, di negare la comunicazione sociale (ed è l'unico che realmente la neghi), ma non ha il potere di modificare la vita quale è sorta. Anzi il suicidio ratifica l'assetto della vita qual è; rifiutata perché è quale è e perché non può essere diversa da quello che è» (NS, p. 86, *infra*, p. 181).

23 Qui Piovani fa esplicito riferimento al *Saggio su l'uomo* di Cassirer.

24 Le fonti alle quali Piovani si richiama sono quelle ben note dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel e dei *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* di Marx citati nell'edizione del 1932.

25 La comunanza diventa per Piovani, per dir così, la condizione di possibilità del rispetto dell'altro. «La comunicazione non sarebbe comunicazione se uno dei comunicanti, volendo modificare l'altro, finisse col distruggerne l'individualità profonda» (NS, p. 106, nota, *infra*, p. 204, nota).

26 Ritorna in queste pagine la polemica contro Gentile e la sua dottrina del volere voluto e, dunque, di ogni teoria che si basi sulla volontarizzazione della norma (cfr. NS, pp. 112 e ss., *infra*, pp. 211 e ss.).

27 Piovani utilizza in effetti soltanto lo schema formale del concetto rousseauiano, giacché nella sostanza ne critica le pratiche conseguenze. «Mediando la volontà particolare e la volontà di tutti con la volontà generale, intesa come luogo ideale in cui tutti gli interessi comunemente si accordano per formare e mantenere il vincolo sociale, Rousseau di fatto toglie ogni volontarietà alla volontà: nel suo pensiero la volontà generale è la volontà di nessuno, di nessun individuo» (NS, p. 118, *infra*, p. 218).

28 Piovani prende le distanze anche da una solidarietà statale di tipo socialista che si inviluppa in una insanabile contraddizione, giacché lo Stato fautore della solidarietà socialista sa bene che la cessazione degli interessi singoli può decretare la sua fine, ma nello stesso tempo esso amplia smisuratamente la sua forza statale per ridurre e cancellare l'individualità degli interessi. «Lo Stato collettivistico ha bisogno di una sua mistica proprio perché nasconde sempre in sé una specie di ascetismo coatto» (NS, p. 128, *infra*, p. 230). Si veda anche la critica di Piovani all'economia di piano, alla *Planwirtschaft* (NS, pp. 130 e ss., *infra*, pp. 231 e ss.).

29 Piovani dedica riflessioni puntualmente critiche alle forme dello Stato collettivista e a quei modelli di Stato totalitario (e anche di *Parteistaat*) in cui la totalità è subordinata alla particolarità, alla parte politica. Cfr. NS, pp. 138 e ss., *infra*, pp. 241 e ss.

30 Si ricordi che queste riflessioni risalgono al 1949. Da poco l'Italia si è data la sua Costituzione democratica. Piovani ne è pienamente consapevole e coglie con acutezza il significato non solo politico, ma anche etico-filosofico del nuovo ordinamento. «La dichiarazione di volontà emessa dagli organi costituzionalmente competenti è l'interpretazione della norma statale l'organo competente attraverso la legge *strictu sensu*, il decreto, il regolamento, il bando, etc., comanda ciò che gli viene comandato dall'*jus* come misura di tutte le azioni socialmente rilevanti della società data. Quando tra la legge dello Stato [quanta attualità in queste parole!] e le varie leggi emanate dallo Stato vi sia frequente discordanza, la legge e le leggi rischiano, insieme, di divenire inefficaci, di far rovinare lo Stato e di cancellarne i precetti» (NS, p. 137, *infra*, pp. 240-241).

31 «Nel positivismo di tipo kelseniano è insita l'aspirazione a ridurre allo Stato l'intera realtà (almeno partendo da un punto di vista giuridico), ignorando nel diritto tutto ciò che non si presta ad una valutazione volontaristica; è insito, cioè, un atteggiamento già non lontano da quello dello "Stato totalitario"» (NS, p. 144, *infra*, p. 248).

32 Di Capograssi Piovani cita i fondamentali *Studi sull'esperienza giuridica* del 1932 e le *Note sulla pluralità degli ordinamenti giuridici*, apparse nel 1939 nella «Rivista Internazionale di Filosofia del diritto».

33 Ho particolarmente insistito sulla integrazione pioviana tra principio logico della norma e verificabilità storico-esperenziale della misura in *L'etica dello storicismo*, cit., pp. 137 e ss.

34 Piovani è ben lungi dall'accettare posizioni che, in un modo o nell'altro, si richiamino a concezioni dello Stato *educatore*. Ma egli non accoglie neppure posizioni di tipo astrattamente umanitaristico. Anche le interpretazioni di coloro che criticano l'eccessivo distacco dello Stato dall'uomo (e qui Piovani si riferisce a un saggio del 1947 su *La persona e lo Stato* di Norberto

Bobbio), dovrebbero guardarsi dal pericolo di uno Stato che si sostituisca all'individuo assumendone la previsione dei bisogni (cfr. NS, p. 163, nota 14, *infra*, p. 272, nota 178).

³⁵ È questo, come si è detto già innanzi, un tema che percorre l'intero itinerario della riflessione piovanaiana. Cfr. L, in particolare il capitolo XII: *Oltre universalismo e particolarismo*, pp. 181 e ss., *infra*, pp. 493 e ss. Esso ritorna fin nelle ultime pagine di Piovani: cfr. O, pp. 102 e ss., *infra*, pp. 1011 e ss. Ma cfr. *supra*, nota 16.

³⁶ P. Piovani, *Ex legislatione Philosophia*, in «Filosofia», XI, 2, 1960, pp. 24-25.

³⁷ O, pp. 62-63, *infra*, p. 969.

PREFAZIONE

Può darsi che un'indagine sulla normatività e sulla Norma abbia sapore di anacronismo in un tempo in cui l'attenzione è prevalentemente dedicata all'anormale e all'antinormativo, che soli hanno valore attuale; in un tempo in cui il concetto di norma è per se stesso invisibile, in quanto implicante il richiamo a qualcosa di diverso da quell'incostante, a cui i singoli amerebbero abbandonarsi.

Ma non è escluso che lo scopo del nostro esame nasconda, inconsapevolmente, una speranza: la speranza che gli uomini, dopo le molte e vane ribellioni, dopo i mille tentativi di dar costanza all'incostante, si apprestino a riconoscere quale profondo valore, veramente rivoluzionario, l'obbedienza alla Norma implichi e come il raggiungimento da parte dell'individuo di un'autentica normalità meriti lo sforzo che richiede.

E la speranza è, probabilmente, meno infondata di quel che appaia a prima vista. Infatti, se è vero che l'ostilità verso l'inderogabilità della norma ha assunto nell'età contemporanea aspetti tipici, nel loro carattere a volte paradossale, è non meno vero che, proprio a causa di questa esperienza, la quale si è sollecitamente, drammaticamente resa conto delle insuperabili difficoltà che una coerente condotta antinormativa comporta, già si intravede un orientamento nuovo: l'orientamento di chi, deluso dalla inutile Révolte, finirà, presto o tardi, col fondare su basi nuove il proprio rispetto: su basi costruite sulla integrale consapevolezza della sperimentata inanità di ogni sforzo ribelle.

Mentre si moltiplicano «teorie» che si compiacciono di mettere insieme riflessioni aspiranti, contraddittoriamente, a rivestire di argomenti le posizioni alogiche e illogiche dei vari illogismi attivistici, lo spirito europeo, nelle sue espressioni più profonde si va già manifestando intimamente convinto della inutilità di ogni opposizione alla normatività del λόγος.

Si guardi, come a segno precorritore, alle vie che indica la più consapevole delle letterature europee. Nel lento trapasso dalla «incostanza» alla «fedeltà», l'uomo che ieri chiedeva alla natura di permettergli di cibarsi di tutte le sue «nourritures» per ricevere da esse un alimento atto a rin vigorire tutte le forze individuali, fino a consentirgli di liberarsi di qualunque legame nella fondazione anticonvenzionale di un verace immoralismo, è lo stesso uomo che oggi ha imparato, a sue spese, che «c'est à la nature de se plier, qu'il s'agisse d'arbres ou d'hommes», perché la natura, come natura rerum, ha nel proprio seno l'obbligatorio riferimento ad un termine che, quando non è possesso gioioso, è costruzione imperiosa.

Forse il Ribelle di Baudelaire, tenacemente restio, pur nella sua dannazione, a «connaître la règle» («Mais le damné répond toujours: je ne veux pas!»), è ormai disposto a confessare con le parole di un personaggio di Claudel: «J'ai fui en vain; partout j'ai retrouvé la loi».

CAPITOLO PRIMO

LA RAZIONALITÀ DELLA NORMA E IL PRINCIPIO DI NORMATIVITÀ

La tentata «volontarizzazione». – La natura avolontaria della norma come *ratio*. – Univocità della norma-misura. – Normatività e anomia nell'esperienza blondeliana. – Il principio di normatività.

1. La «volontarizzazione» dell'intera realtà può essere giudicata la meta cui aspira l'età contemporanea: l'individuo del Novecento, nella vita spontanea come nel pensiero riflesso, vuole, ad ogni costo, portare a termine l'impresa di ridurre tutta quanta la realtà alla soggettiva volontà del soggetto. Nessuna civiltà ha avuto, quanto la contemporanea, la ferma intenzione di realizzare, a qualsiasi prezzo, la singolaristica aspirazione del singolo; nessuna è riuscita, come la contemporanea, a far convergere un potente sforzo collettivo verso le mete proprie del particolarismo individuale; nessuna ha avuto tale consapevolezza della forza della volontà particolare da cercare di costruire sistemi di leggi sulla base dell'assoluta anomia e filosofie sulla base dell'esplicito illogismo.

La «volontarizzazione» della realtà consiste, vorrebbe consistere, infatti, nel ridurre ogni pensiero ed ogni azione del singolo alla medesima volontà del singolo, considerata indipendente da ogni obbligo, incompatibile con qualsiasi obbligo che la costringa ad adeguarsi ad un termine differente dalla medesima volontà assunta come fine a se stessa. Al di là della perplessa prudenza speculativa kantiana, nell'ultima filosofia post-kantiana l'autonomia del volere perennemente rischia di divenire, più o meno implicitamente, l'*antinomia* del volere: *anti-nomia*, nel senso consueto, di concezione che contraddittoriamente ha in sé il suo contrario e, nel senso eguale ma più vicino alla etimologia, di opposizione recisa al νόμος. L'autonomia del volere è antinomica quando voglia elevare il particolare volere a legge idonea a regolare il pensare e l'agire del soggetto umano. È antinomica perché l'autonomia della volontà è concepibile e realizzabile solo se e quando la volontà non sia la volontà del singolo, ma sia una volontà meta-individuale, comunque concepita, capace di essere autonoma perché capace di farsi norma dell'incostante, antinormativo volere dell'individuo empirico, costretto all'inconstanza, all'incertezza, alla debolezza dalla sua stessa empiricità, predestinato a dar forma alla sua individualità soltanto

nell'incessante, sostanziale polemica verso la non individualizzata e non individualizzante individualità fenomenica, che rimane informe, che è come inesistente, fino a quando il soggetto non riesca ad adeguarla, a commisurarla ad un *quid* ultra-fenomenico, meta-empirico.

La follia chiaramente mostra come non manchino individui umani, fisicamente viventi, incapaci di dar forma all'individualità, di aggiungere la necessaria aggiunta al dato empirico, il quale è imperfettamente e parzialmente *dato* quando sia sprovvisto della idoneità a non soccombere nella polemica verso la grezza fenomenicità; quando sia inadatto, con inettitudine originaria o sopravvenuta, ad oltrepassare il mero fenomeno col riferirlo ad un termine a-fenomenico.

Per quanto si sforzi e possa sforzarsi, l'uomo del Novecento, come l'uomo d'ogni tempo, non potrà mai ridurre il reale all'immediato, non mediato, volere, perché qualsiasi atto umano, mentale o pratico, è attuabile solo se riferito a qualcosa di diverso dall'atto medesimo. Questo *qualcosa* dovrà sempre misurare l'atto prima che esso si attui: dovrà sempre sussistere come «norma» regolante qualunque tipo d'azione.

2. Al mentale o pratico agire umano sempre deve essere presente un termine differente dal pensiero che immediatamente si pensa, dall'azione che immediatamente si agisce: in assenza di simile termine il pensiero e l'azione non potrebbero formarsi; mancherebbero. Un termine, cioè, sottratto alle vicende dei molteplici pensieri, delle molteplici azioni, estraneo (anche se non indifferente) al contenuto degli uni e delle altre: un termine perennemente eguale a se stesso, costante tra l'incostanza, immobile (anche se non statico) in mezzo al fluire fenomenico, pronto a tutto misurare grazie alla propria incommensurabilità.

Tale termine può essere se stesso, può avere i requisiti richiesti, vale a dire i requisiti che, per formarsi, i pensieri e le azioni richiedono, a condizione di non dipendere dalla volontà di nessuno: di nessun uomo: di nessun individuo come di nessuna collettività. L'avolontarietà deve essere il suo principale attributo. Perché avolontario questo termine può essere *norma* di tutte le volontà che vogliano gli innumerevoli pensieri e le innumerevoli azioni: può essere misura (letteralmente: *ratio*) di tutti quelli e di tutte quelle.

La norma, così intesa, recisamente esclude di poter essere o diventare una «volizione», una «manifestazione di volontà». Per essere norma del pensare e dell'agire degli altri la norma deve sempre essere *norma sui*. Soltanto la norma rifiuta legittimamente qualunque eteronomia.

Tutti i tentativi volti a «volontarizzare» la realtà sono destinati ad infrangersi contro l'impossibilità che ha la norma di «volontarizzarsi».

In ogni caso, la norma non è mai volontaria e sempre contrasta con ogni tentativo volontaristico: è scelta secondo la particolare deliberazione dell'individuo, solo quando non è norma. La norma, sia «logica», sia «morale», sia «giuridica», non può essere *volizione*, a meno di non intendere (ma non sarebbe nello spirito della filosofia in genere e della filosofia moderna in ispecie) per *volontà* una volontà diversa da quella dei soggetti umani. Anche nella convivenza sociale la volontà agisce sì, ma non volontarizzando la norma giuridica.

Nella attività conoscitiva, quando la norma logica sia vigente, quando la *ratio* sia operante, quando l'uomo non abdichi alla propria umanità, la volontà non ha parte alcuna. Agisce solo per scoprire la norma che, per suo conto, è; sa solamente, quando sa, *invenire rationem*. Il suo è un ansioso lavoro di ricerca, mai esente da dubbi perché incapace di assicurare il pacifico possesso della misura scoperta, la quale, sebbene sia costante, esige che vada perennemente seguita e compresa la mobile incostanza fenomenica. L'uomo ha l'obbligo di scegliere fra i mobili ed incostanti fenomeni quel fenomeno che sia sempre eguale (di qui la natura immobile del motore aristotelico), che consenta di rapportare ad una sola norma la varietà caotica degli elementi del reale. O questa eguale misura c'è, o il caos rimane tale e logicamente inconoscibile.

La visione della norma come misura permette di sottolineare, nello stesso tempo, la necessaria obbligatorietà e la obiettività della norma. Se bisogna scegliere tra i fenomeni (per oltrepassare l'informe esperienza al fine di conoscerla e di interpretarla) quel fenomeno che, essendo idoneo a commisurare gli altri, è afenomenico, è chiaro che non è nella capacità degli individui attribuire l'afenomenicità: l'individuo deve saper riconoscere il valore afenomenico, ma non può mai, a suo piacimento, produrlo.

Nella vita del pensiero la *ratio* è quello che è l'Unità in ogni calcolo, sia il più arduo o il più elementare: senza Unità non c'è calcolo possibile, senza *ratio* non c'è pensiero possibile. Il matematico può, con la sua abilità, usare dell'Unità per produrre le combinazioni più complesse, ma non gli è dato fare intervenire volontà e fantasia nello scegliere l'Unità che usa: anzi, le più alte costruzioni della speculazione matematica sono possibili alla condizione che l'uno, comunque computato, rimanga *uno*, cioè rimanga quale è, inalterabile dall'apporto dei singoli computanti.

Il Numero pitagorico, grazie alla costanza dell'uno, prepara l'avvento del *concetto* e dell'*idea*. Così, l'Unità¹, atta a misurare tutte le relazioni della vita umana, non è umanamente influenzabile e deve essere sempre eguale a se stessa: per misurare l'intera esperienza

dovrà essere sottratta alla mutevolezza dell'empirico, dovrà essere meta-empirica, metafisica. La *ratio* dell'umanità dovrà essere esente dai vizi dell'arbitrarietà degli uomini: dovrà essere sovrumana.

Alcune non chiare, non univoche valutazioni della normatività dicono, involontariamente, come una *ratio* non meta-individuale (non sovrumana) sia inadeguata alla sua funzione. Per esempio, l'accusa di astrattismo, di sostanziale finzionismo, mossa, senza difficoltà, alle scienze matematiche consegue un risultato diverso da quello che si propone rilevando l'incapacità normativa di una misura non sovrumana: tale accusa è volta, in genere, a far notare come le matematiche abbiano fuori di sé il loro stesso presupposto, essendo costrette a postularlo. Col che si vuole sottolineare che il postulato adottato è incompleto perché è tratto fuori, non senza arbitrio, dalla intera realtà: l'arbitrio consisterebbe, in ultima analisi, nella parzialità, nella incompiutezza della misura scelta. È la classica ed autorevole obiezione, cui le matematiche hanno scarse argomentazioni da opporre. Ma che cosa essa significa se non questo: che la realtà va misurata con una misura che non può essere presa in prestito dalla stessa realtà? Che l'uomo può farsi misura di tutte le cose solo adottando come metro ciò che, in lui e nelle cose, è diverso da lui e dalle cose, cioè immutabile nel mutevole, costante nell'incostante, eguale nell'ineguale? D'altronde, la fredda insufficienza di ogni matematismo può essere rilevata da chi riconosca che la misura non può essere freddamente, meramente razionale, ossia razionalistica. Una *ratio* meramente razionale non riuscirebbe a mettersi in contatto, (contatto indispensabile fra la regola e il regolabile) con l'irrazionale che è nella realtà: l'insufficienza del Numero è insufficiente proprio perché l'incomputabile è destinato a rimanerle estraneo. Allo stesso modo, la *ratio* sarà insufficiente se le sarà estraneo un qualsiasi aspetto del reale. Dunque dovrà essere in grado di abbracciare l'intera realtà: dunque, dovrà esserle superiore: dovrà, per sua natura, trascenderla. C'è una necessaria infinità della misura del finito. In fondo, criticare l'adozione matematica di un postulato non vuol dire, in sostanza, rifiutare ogni presupposto, bensì indicare l'arbitrarietà della scelta volontaria di una misura valida soltanto entro i limiti di un dato sistema. L'uomo criticamente avverte la misura numerica come postulato e tende ad isolarla in una sua realtà fittizia; non considera, invece, come astratto postulato la misura razionale perché, consapevolmente o inconsapevolmente, vede nel postulato qualcosa di incompiuto che nella ragione non c'è. Ma, in tal modo, ammette che la ragione è, per antonomasia, incompiuto compimento. Nell'usare la *ratio* l'individuo non commette arbitrio, non adotta un metro sbagliato, semplicemente perché non compie un'adozione, ma s'attiene a ciò a cui non può non attenersi; veramente, non adotta, ma è

adottato. O è scelto come utente della norma razionale e l'usa, ed è uomo; o non è scelto e non può usarla, quindi non è uomo; o è scelto, ma non l'usa e rinuncia alla sua umanità. Essere scelto non dipende dalla sua individuale, singola volontà; solo nella rinuncia all'umanità la singola volontà prende l'iniziativa (la prende, tipicamente, nella volontà suicida).

A rigore, se la misura numerica è criticata come postulato è perché è postulato non postulante, cioè non postulante la medesima facoltà di postulare.

Al contrario, quando il postulato è postulante, non solo il suo carattere pregiudiziale è ignorato od occultato, ma su quella ignoranza e su quell'occultamento equivocamente si fonda l'elogio dell'umano giudizio, dell'umana libertà raziocinante. Tuttavia, quello che potrebbe chiamarsi l'equivoco dell'ambizione razionale si spiega sia storicamente che logicamente; e, spiegato, appare come una ulteriore conferma della avolontaria necessità normativa. Nello sviluppo storico, l'uomo greco che s'oppone al pregiudizio naturalisticamente materialistico, che è pregiudizio specialmente perché non gli permette di discernere fra adesione al bene e adesione al male, non può esaltare l'assenza di pregiudizi, l'ossequio al solo *λόγος*, e contemporaneamente rendersi conto e render conto, in maniera esplicita, della natura intimamente pregiudiziale dello stesso.

Non si può *toto corde* condividere la tesi di chi vede nel razionalismo di Socrate il gigantesco tentativo di ironizzare la vita spontanea guardandola dal punto di vista della ragion pura²: già la caritatevole ironia correggerebbe il preteso puro razionalismo, peraltro sicuramente temperato almeno dalle venature praxistiche, dalla prevalente preoccupazione etica³ e dalla insipiente sapienza, se non dalla *presantità* socratica (da intendere alla maniera di Scheler⁴, che non è lontana da quella di Giustino). Tuttavia, è innegabile che con Socrate incomincia l'ambizione razionale di un pensiero riuscito, contemporaneamente, a far fronte al determinismo naturalistico e ai pericoli del particolaristico soggettivismo sofistico. La consapevolezza del valore della razionalità implica la diffidenza verso ogni forma di determinismo, temuta come capace di ripristinare l'automatismo superato. Ciò nonostante, l'apparente contraddizione nella condotta di Socrate, apologeta dell'invincibile *λόγος* e delle fallibili leggi della città, è il sintomo di un rispetto normativo che, in quanto si concilia con la libertà razionale, già ravvisa la necessità insita nella libera razionalità. Questo sintomo compare nel socratismo per la visione universalistica della logicità che è nel grande predecessore di Platone. L'universalità del *λόγος* è considerata una conquista, e permane tale nel pensiero classico che, ricordando specialmente le esperienze di Pitagora, Anassagora, Protagora, non ignora come non possa espletare

il suo compito metrico un λόγος privo di universalità: di quella universalità attingibile solamente, secondo l'insegnamento platonico, mediante una valutazione trascendente i fenomeni. È l'idealità del λόγος che permette di misurare tutte le cose: è dalla idealità di un mondo sovrumano che deriva la nobiltà del raziocinio. La razionalità imprime all'uomo un suggello di nobiltà grazie alla *idealità* cui partecipa, la quale non è generica aspirazione ad un ideale o ad un equivoco «superamento» dell'immediato reale, bensì, platonicamente, con rigorosa precisione, comunicazione con un mondo ultrafenomenico: in mancanza di questa *idealità*, la nobiltà dell'attività razionale sarebbe inspiegabile. In altri termini, la presupposta *idealità* del λόγος fa sì che la condizionante attività razionale sia, a sua volta, condizionata. Chi volesse esprimersi con linguaggio quasi neoplatonico potrebbe dire che l'umana attività razionale è la più nobile tra le attività umane perché è quella che più direttamente emana dalle idee. In tale emanazione è la causa dell'asserita nobiltà del raziocinio. Il quale, come segno di abilità dialettica, come semplice esercitazione di intelligenza non è sovravalutato dalla tradizione socratico-platonica: il dissenso fra sofistica e socratismo verte, infatti, su due diverse interpretazioni dell'intelligenza, delle quali soltanto una, la prima, ispira ad una razionalità condizionante senza essere condizionata. Di contro, la posizione idealistica raggiunta da Platone ha lo scopo di condizionare la ragione condizionante. Infatti, in contrasto col razionalismo postaristotelico, il quale è fiducioso nella superiore virtù del raziocinio, che non sempre è in grado di giustificare (perché s'appropria della tesi platonica escludendone il giustificante presupposto idealistico), il neo-platonismo si ricongiunge alle origini platoniche e si presenta come neo-platonico proprio perché, in polemica con le varie correnti ellenistiche, pone nuovamente l'accento sulla determinante necessità di una πρώτη δύναμις, che deve obbligatoriamente precedere ogni altra forza e dalla quale devono procedere le intellettuali energie dell'uomo.

Insomma, è vero che con Socrate si ha la prima esaltazione della virtù della ragione, ma è pur vero che tale esaltazione è possibile perché la ragione non ha in se stessa la sua causa, ma è piuttosto nobilitata dalla fonte che la origina: non è lecito dimenticare che, da Platone a Plotino, il più fedele indirizzo socratistico mai prescinde dalla realtà di un *quid* destinato ad infondere valore umano, a dar forza alla forza razionale. Tanto che (a voler trascurare l'apporto tutto nuovo dello slancio religioso, caritativo e carismatico, nonché della rivoluzionaria personalizzazione del *Verbum*) si potrebbe dire che il pensiero cristiano non fa che trarre le conseguenze dalle premesse socratico-platoniche rendendo esplicita la relazione tra Dio e λόγος. Cioè socratismo platonico e cristianesimo sono entrambi convinti del

carattere necessario della norma logica non inspiegata, bensì spiegabile soltanto da una divina realtà precedente che, sola, può dire perché l'uomo sia ragionevole, perché l'uomo possa scoprire ed usare una misura universale ignota ai non uomini. La scoperta e l'uso della *ratio* sono volontari perché preceduti dalla volontà di un non umano condizionante, che crea la volontà dell'uomo tale da fargli *invenire rationem*: sicché la volontà umana, umanamente indirizzata e determinata, è davvero *sacramentum voluntatis suae*. Socratismo platonico e cristianesimo credono entrambi all'esistenza di una realtà prenormativa indispensabile alla spiegazione della norma razionale; ma il secondo non cade nell'errore della ambiziosa sovravalutazione del raziocinio, in cui il primo cade; e ciò perché, venuto meno l'impulso polemico contrastante il determinismo naturalistico, il cristianesimo ha agio di rendere esplicita la relazione già implicita nella concezione platonica.

Solo ammettendo una realtà pre-normativa, la normatività può essere necessaria ed universale: la *ratio* può riuscire a misurare tutte le cose perché sostenuta da un presupposto che non deve obbedire alla legge cui deve necessariamente obbedire il finito. La ragione della normatività non è normativa: la prima norma è se stessa solo se legittimata da una smisurata misura. Perciò, a differenza della misura numerico-matematica, essa non sceglie preventivamente l'oggetto da misurare vietandosi di prender contatto con la realtà che non risponda ai dati richiesti, ma anzi espleta la sua funzione soltanto se sa misurare qualsiasi oggetto senza escluderne nessuno. È per questo che neppure l'anomia della vita emozionale si sottrae alla *ratio* e neppure può essere negato un rapporto tra ragione e amore: «L'on a oté mal à propos le nom de raison à l'amour, et on les a opposés sans un bon fondement, car l'amour et la raison n'est qu'une même chose. N'excluons donc point la raison de l'amour, puisqu'elle en reste inséparable»⁵. Forse «la raison rend les sentiments naturels et les sentiments naturels s'effacent par la raison»⁶. Comunque sia, «la raison demeure toujours»⁷. Perfino nel pieno delle passioni più violente non è assente la capacità normativa come riduzione alla norma: quanto sia necessario tale intervento ha detto, con netta convinzione, il Proudhon criticando la teoria fourierista delle passioni: «Livrées à elles mêmes, les passions tendent chacune de son côté, à envahir l'homme tout entier; elles manqueraient leur rôle, et l'homme resterait impuissant, s'il en était autrement. Mais la justice nous est donnée précisément pour rétablir l'équilibre, rappeler les passions à l'ordre et réfréner leur exorbitance: tel est le premier de nos devoirs»⁸. In ultima analisi, quando si consideri la ragione come *ratio*, non è difficile comprendere come e perché le *raisons du coeur* abbiano una loro normativa razionalità: del resto, se non l'avessero, sarebbe inutile lo sforzo del

pensiero, soprattutto moderno e contemporaneo, volto a scoprire la *logique du coeur*, a costruire una *logique de la vie morale*. Il tentativo riuscirebbe impossibile quando la logica della vita morale fosse sfornita di logicità e costretta a rimanere perennemente contrapposta, inconoscibilmente, alle attitudini del *λόγος*⁹. La provenienza pre-normativa della *ratio* allontana la ragione dalla sovravalutazione intellettualistica, evitandole di dimenticare i limiti della razionalità.

Ma perché questa verità non sia dimenticata occorre che l'uomo non si abbandoni ad una ambizione eguale, e contraria rispetto a quella razionalistica: la dettagliata definizione dei limiti della razionalità implicante una limitazione non necessaria della razionalità stessa. È il pericolo insito in ogni teologia non negativa. Il quale non è che l'altra faccia dell'unica ambizione razionalistica della volontà particolare che, conosciuta vana la propria aspirazione autarchica, cede, delusa, all'eccesso opposto e s'adopera a teorizzare la propria delusione fino a costruire una teoria tutta razionalistica dell'irrazionalismo. La quale finisce, nella maggior parte dei casi, col provocare una reazione più o meno simile a quella verificatasi col Rinascimento, la Riforma, l'Illuminismo. Chi volesse considerare questi mo vi menti alla luce del problema della normatività, abbandonando le formule troppo accoglienti (le formule sono sempre tendenzialmente eclettiche, perché costrette a schematizzare una vita pluriforme) e osservando alcuni sintomatici particolari, non potrebbe fare a meno di constatare come Rinascimento, Riforma, Illuminismo siano perplessi di fronte alla accettazione o al rifiuto di una *ratio* universale e necessaria. È probabile che tale perplessità sia la conseguenza, in parte di una prudenza desiderosa di distruggere solo i valori sostituibili, in parte della sostanziale contraddittorietà dell'errore scolastico, per un verso inteso a definire esattamente i confini della razionalità, per l'altro artefice di un logologismo già dialettistico. Concludendo con l'apologia della *Raison*, il razionalismo rinascimentale e illuministico, pur sforzandosi di ridurre la ragione alla singolarità dell'individuo, non nega il valore normativo della razionalità, né si libera della realtà prenormativa di cui pur vorrebbe liberarsi: basti pensare a Descartes e a Leibniz. Solo il Romanticismo vince la perplessità ed è consapevole dell'inutilità di una opposizione che rimanga rispettosa della normatività e della sua fonte: quella che è stata definita la «lotta contro la ragione» contrappone la spontaneità del sentimento al rispetto normativo, la tensione verso la verità al possesso della verità, non per richiamare l'attenzione sulla individuale impossibilità di controllare la creazione dell'intuizione sentimentale, bensì per far notare come possano sussistere fondamentali valori anomici. *Le coeur romantico* pretende affermare il suo diritto di disdegnare qualsiasi *logique* in nome dello immediato *enthousiasme*. È a proposito del

Jacobi e del suo contrasto col kantismo che Madame de Staël osserva: «La loi, cependant, ne peut apprendre en morale, come en poésie, que ce qu' il ne faut pas faire; mais en toutes choses, ce qui est bon et sublime ne nous est révélé que par la divinité de notre coeur»¹⁰. Ma poiché è con Kant che incomincia la vera e propria polemica romantica contro la normatività, polemica resa reticente (e incoerente) dai residui illuministici, l'osservazione di Madame de Staël potrebbe estendersi allo stesso Kant, o almeno al kantismo. Già in Kant quella che conta è la volontà produttrice dell'uomo, la cui creatività autonoma è limitata non dal legalismo etico, deontologicamente volontaristico, ma dalla non trascurata sopravvivenza del noumeno. Assai prima che nell'esplicito Schopenhauer, è in Kant che vediamo essere la volontà l'unico effettivo *a priori*¹¹. La spontaneità romantica del *sentimento* non è in reale antitesi col legalismo dell'imperativo categorico, è piuttosto in un rapporto di parallela collaborazione: l'una e l'altro insistono sulla completa, illimitata autonomia del volere. Perciò il romanticismo esamina la vita emozionale negli aspetti in cui essa appare una tipica manifestazione della libera individualità del soggetto, senza mai chiedersi se essa appaia influenzabile dalla volontà soggettiva, senza mai rilevare che il sentimento, ancor più del raziocinio, sfugge all'autorità dei soggetti comparando e sparendo a prescindere dall'atteggiamento volontario singolare di colui che dal sentimento è investito: infatti il sentimento «uno non se lo può dare». Il Romanticismo non avverte questa incapacità, ma solo la infinita serie di possibilità cui il sentimento, una volta prodottosi, dà luogo; perciò, non preoccupandosi di distinguere tra causa ed effetti, esalta la vita emotiva come una riserva di energie volontarie destinate a rafforzare la volontà razionale giudicata non sempre sufficientemente energica perché non emancipata e non emancipabile dalla potestà del *λόγος*. Di qui la diffidenza verso la Logica, testimonianza di una inviolabile legalità mentale emanante da una fonte diversa dalla volontà particolare; di qui la fiducia nella instabile fluidità dialettistica esente dagli obblighi della stabilità normativa. Di qui, per conseguenza, l'affermazione dell'esistenza di una lità cui l'impegno speculativo dei postkantiani non può sottrarsi per non rinunciare alla attività pensante, giudicante. Di qui l'esaurimento del volontarismo anomico nel dilemma di un logismo che riproduce, con inutili deformazioni, la struttura normativa o di un illogismo che vanamente tenta di agire per agire. Il ricorso del soggettivismo romantico ad una volontà superiore alla volontà particolare ed estrinsecantesi in un soggetto assoluto, almeno dialetticamente diverso dal soggetto empirico, dice, con la sua stessa spregiudicatezza, come non sia mai dato al singolo fare la propria volontà: non la propria volontà il singolo è sempre costretto a

fare, ma quella dell'essere che, essendo in lui come è in tutto ciò che è, lo trascende. E quando riesce a fare la propria particolare volontà sembra che riesca a realizzarla solo per permettere alla trascendenza normativa di riaffermare immediatamente il proprio potere riducendo alla misura universale ciò che è antinormativo. La volontà che costantemente si compie (la sola volontà che si compia *usque ad finem*) non è la volontà dei singoli volenterosi; e non volontà deve chiamarsi, ma, appunto, *norma*. I singoli volenterosi possono sceglierla, adottarla, in quanto sta a loro individuare tra tutte le regole quell'unica regola fornita di regolarità universale che, per essere l'unica misura possibile, la sola a cui la vita intera possa riferirsi, va adottata, scelta secondo un criterio che non i singoli volenterosi seguono, ma essa stessa impone: *est quia est*. A rigore, l'incontro di tutti gli uomini nella scelta dell'identica norma è un incontro che non avviene mai: il *consensus omnium* è il consenso di nessuno. Ammesso che gli individui debbano consentire, lo stesso consenso devono darlo usando dell'universale termine di riferimento cui ogni pensiero va riferito: termine che presuppone un assenso. Sono i singoli a individuare fra tutte la regola necessaria: ma chi non la individui esclude se stesso dalla comunicazione e riesce a comunicare solo se, non avendo saputo individuare la misura misurante, ne abbia erroneamente adottata una riducibile alla misura reale. Folle è colui che ha adottato una misura irriducibile. Cioè tutti consentono nel *commune consensus* non perché vogliono, ma perché devono e sanno: in questo limitato sapere è la sola sapienza umana. Quando, nella liberazione della anomia religiosa, l'individuo, che è *iustus* perché *ex fide vivit*, realizza pienamente un intento non provvisoriamente anomico, non è obbligato a ridurlo alla norma per un unico motivo: perché, nel suo slancio, egli si sottrae alla regola cui ogni uomo è costretto ed entra in contatto con la stessa costrizione, con quella costrizione, che, costringendo alla norma, è anomica, è *norma sui*, è veramente norma che *iudicat omnia et a nemine iudicatur*. La sola maniera, forse, di sottrarsi alla misura, cui si è umanamente costretti, è sottomettersi direttamente alla costrizione costringente, obbedire non all'obbligo, ma all'obbligante. Solamente obbedendo con tutta quanta la propria volontà, in una dedizione assoluta, il singolo può liberarsi.

Insistiamo e insisteremo nel presentare la razionalità come attività della *ratio*, metricamente costante, perché in tal modo salta subito agli occhi sia il carattere normativo della logicità, sia la sua indipendenza dall'atteggiamento volontario degli individui, sia la sua attitudine ad aver contatto con quelle forme anomiche del reale escluse dalle valutazioni rigidamente razionalistiche, ossia da quelle concezioni che, intente ad emancipare il pensiero da qualche aspetto dell'automatismo, specialmente naturale o sociale, assegnano al

pensiero una volontarietà che sconfinava dai limiti che gli sono propri. Quella attitudine si spiega quando si pensi che la stessa *ratio* è ben lungi dal pretendere di assegnare determinati attributi alle essenze che misura, ma, al contrario, giustifica la sua esistenza con la sua qualità di misurare qualsiasi essenza. Né può essere convinta fautrice delle ambiziose pretese razionalistiche una *ratio* che si riconosca, a sua volta, costretta a costringere, obbligata a obbligare senza essere in grado di dar conto della causa di questa costrizione: della ragione. La ragione umana deve aver fiducia in se stessa, razionalmente e irrazionalmente: razionalmente perché non può riflettere su se medesima se non con se medesima; irrazionalmente perché la ragione del suo essere sfugge alla sua razionalità. È per questo che il pensiero deve guardarsi dalla preoccupazione d'*être dupe*: essere ingannato è, invece, per esprimerci così, la sua vocazione, né ha un criterio per accertare se sia o non sia ingannato; è inutile che si chieda se abbia in sé qualche «vizio» di costruzione¹² giacché non potrebbe rispondere che viziosamente, includendo nella risposta l'errore di cui è, eventualmente, vittima. La sua vera preoccupazione deve essere un'altra: guardarsi dall'ingannare se stesso, rimanere fedele alla propria natura e accettare l'eventuale inganno come la sola certezza perché certamente inconoscibile come inganno, e da accettare in ogni caso. Se questa realtà, forse ingannevole, è l'unica che non possa essere giudicata, perché insinuare il sospetto dell'errore e non quello della verità, di una maggiore verità, quando si sappia che, in tale eccezionale situazione, errore e verità, in quanto in giudicabili, sono fungibili? Se c'è un'«illusione inevitabilmente necessaria»¹³, nessuna realtà è più reale di questa illusione ed è inutile tentare il tentativo, la cui inutilità è esplicitamente riconosciuta, di sottrarsi ad una illusione inevitabile e mostrare illusoriamente una non illusoria verità. *Errore, illusione, vizio*, sono parole che hanno un significato perché riferibili alla misura razionale, ma sono prive di significato quando questa riferibilità venga meno: la norma come termine di riferimento è riferibile solo a se stessa, perciò è razionalmente incommensurabile. È bene che il pensiero continuamente rifletta sul suo modo di conoscere, ne ricavi una metodologia gnoseologica e quasi cerchi di tracciare un grafico delle forme conoscitive: ciò lo aiuta ad evitare di ingannarsi. Ma non ha senso un esperimento rivolto ad indagare le ragioni della razionalità fondando tutta una dottrina della conoscenza su una data *ipotesi*, con una ipoteticità metodica quanto il dubbio cartesiano, ma meno pronta ad ammettere l'insopprimibile presenza di una realtà anteriore al supporre e al dubitare. Né la trasformazione di siffatta ipoteticità in *convezionalità* consente la fondazione di un «nuovo razionalismo» capace di iniziare le sue ricerche con un atto di precisazione e di postulazione che, al tempo stesso, sia diverso dalla

prenozionale postulazione postulante e pure idoneo a formulare razionalmente una conversazione¹⁴.

Se l'uomo non è il creatore della norma cui rapporta, conoscendola, tutta quanta l'esperienza, è esatta la critica degli scettici che definisce «dogmatica» ogni conoscenza: è inesatta soltanto nel contrapporre al dogmatismo lo scetticismo, quasi che la filosofia scettica sappia insegnare come si possa conoscere negando la fiducia pre-logica e non pretenda anch'essa di sospendere l'assenso soltanto dopo avere assentito, richiedendo, fra l'altro, per la tentata sospensione un uso più che mai attento della norma razionale.

Sempre la pre-nozionalità della nozione normativa è condizione della normatività, la quale è necessità universale, proprio perché è misura, sottratta ai voleri particolari grazie alla sua natura prenomica.

3. Tanto la norma è indipendente dalle volontà singolari che la sua profonda razionalità è spiegabile solamente ricorrendo al pre-razionale e pre-normativo, giacché non può l'uomo rendersi conto dell'attività logica che agisce, che egli (transitivamente) agisce, se non a mezzo di quella medesima attività. Ad essa conviene affidarsi perché diffidarne è inutile quanto impossibile.

La concezione del λόγος come inderogabile norma dell'umana attività, come indispensabile misura (μέτρον), ci sembra avere il pregio di evitare sia l'equivoco intellettualistico, sia l'equivoco anti-intellettualistico. Se l'individuale, per realizzare se stesso, ha bisogno di adeguarsi a qualcosa che in sé non ha; se l'universale, per esplicarsi, deve quasi attendere d'esser messo in moto dall'individuale, è insostenibile l'affermazione intellettualistica che fa dell'intelletto individuale la sede autonoma di un centro motore, così come è insostenibile l'affermazione anti-intellettualistica che svaluta il contributo logico e logistico, apportato intellettualmente dal soggetto alla disordinata armonia del tutto. Il soggetto individuale non ha in sé il suo centro, perché, per compiersi, deve commisurare ogni sua attività ad una misura extra-soggettiva; ma se l'apporto razionale di ogni raziocinante non è stimato come deve essere stimato, se l'attività del λόγος, richiamato dalle individuali esigenze, è valutata alla stregua di qualcuna delle esigenze che lo richiamano, rimangono incomprensibili le ragioni dell'ordine cosmico e i motivi profondi del meccanismo con cui opera, tecnicamente e assai più che tecnicamente, la verità.

La misura, a cui pensiero ed azione vanno rapportati, è destinata, data la sua tipica incommensurabilità, a rimanere esclusa dalla conoscibilità volontaria dei singoli e ad essere accettata anche con quel tanto di pre-nozionale che essa necessariamente include; i singoli non possono fare a meno di richiamare quella misura, il cui intervento

deve essere obbligatoriamente invocato, mai può essere rifiutato: date queste due diverse, completantisi posizioni, ogni tentativo di sottoporre a critica la funzione metrica del μέτρον logico è assurda e quindi l'ambizione intellettualistica, razionalistica, è priva di fondamento; d'altro canto, ogni tentativo di sminuire l'importanza del doveroso richiamo logico-normativo è non meno infondato e quindi l'ambizione anti-intellettualistica, volta a sostituire una conoscenza «materiale» (nel senso scheleriano dell'aggettivo), ad una conoscenza «formale», è, per quanto ci è dato vedere, priva di giustificazione. La difficoltà incontrata dal Bergson nel conciliare conoscenza intuitiva e conoscenza concettuale è la difficoltà di chi aspira, se non a ignorare, a svalutare, forse ad alterare, la struttura fondamentalmente normativa del conoscere, che è sempre, direttamente o indirettamente, *giudicare*, riferire l'oggetto ad un *jus* superiore all'oggetto e al soggetto.

L'individuo umano è costituito in maniera tale da essere idoneo a chiedere l'intervento di un universale che, solo, è capace di *collettivizzare* la singolarità individuale: in questa speciale costituzione l'individuo umano trova il segno della propria incompiutezza, della propria finitudine e, al tempo stesso, della propria vocazione alla compiutezza, al contatto con l'infinito. Infatti, a differenza di ogni altro individuo, l'individuo umano è costituito in maniera tale da avvertire il bisogno di trascendere l'individualità transeunte e particolare adeguandola, perennemente e teleologicamente, a ciò che transeunte e particolare non è. Solamente se un *quid* non particolare e non transeunte sussiste, l'individuo umano sussiste: sussiste, cioè, come individuo che è umano, che è animale pensante, perché capace di riferire, volente o nolente, ogni sua attività ad un termine differente dall'attività stessa.

La norma, come presenza metafisica immanente nella natura umana, è la testimonianza di un destino meta-particolare del singolo, in ogni momento chiamato a collettivizzare la propria singolarità nella partecipazione all'universale, nel riferimento obbligatorio della particolare azione e del particolare pensiero ad un termine che particolare non è e non può essere. Se il termine non fosse comune a tutti gli individui costituiti in maniera tale da avvertire il bisogno giudicante, normativo, mancherebbe il termine comune (comune: accomunante: collettivizzante) a cui tutti gli individui umani riducono la loro umanità: né esisterebbe l'umanità come comunanza e comunicazione.

L'uomo che pretendesse realmente non uscire da sé, ossia non adeguarsi ad una misura esterna all'immediatezza di questo o quel pensiero, di questa o quella azione, non sarebbe uomo: non sarebbe in grado di pensare ed agire.

4. Quella parte della filosofia contemporanea che opportunamente si preoccupa di oltrepassare il limite, non ampio, del logismo inteso come intellettualismo e concettualismo, come logologismo almeno tendenziale, presenta un'esperienza che, quasi *in vitro*, mostra come debba essere prudente ogni atteggiamento volto a criticare l'eccessivo logismo e come ogni critica in questo senso debba curare di accogliere in sé l'universale esigenza logico-normativa, prima di polemizzare con le concezioni che di questa fondamentale esigenza danno un'interpretazione impropria. L'esperienza che, in argomento, ci sembra esemplare è quella blondeliana.

Nell'ansia di trovare nell'azione «un punto di congiunzione perpetua fra la credenza e la scienza»¹⁵, il Blondel della prima «Action» non teme di non riuscire a spiegare in che modo l'attività logica inerisca all'agire: neppure teme di evitare la profilantesi contraddizione tra l'azione che si produce anche senza il soggetto¹⁶ e il bisogno che sembra avere il soggetto, per essere, di voler essere¹⁷. L'azione, nel primo Blondel, non deve porsi questi interrogativi, perché ha la forza di esaurirli tutti nella sua sconfinata ampiezza: quell'ampiezza per cui è, nel medesimo tempo, azione del singolo agente e azione di un maggiore Agente capace di agire un'azione che comprende lo stesso singolo agente. Essendo sprovvista, volendo – in parte – essere sprovvista dell'incomparabile precisione del concetto rosminiano di «azione», l'azione blondeliana, a differenza, appunto, di quella rosminiana¹⁸, non si chiede se l'azione sia o non sia indivisa dall'essere, né si sofferma a stabilire quali siano le relazioni tra l'azione e l'essere, o, tanto meno, tra l'azione particolare e il concetto d'azione. Nel non porsi questi quesiti è il segno dell'assoluta originalità d'impostazione del problema. L'azione del primo Blondel può semplicemente dichiarare di avere in sé la propria concettualità, di contenere in sé il pensiero, che è «una forma dell'azione»¹⁹, perché nell'intuizione blondeliana non è possibile accertare, e non si deve accertare, se l'azione sia vissuta dall'individuo o sia l'individuo ad essere vissuto dall'azione. A Blondel preme soltanto mettere in luce che l'azione va interrogata, conosciuta come dimensione a sé stante; preme dire che c'è, nella azione, un fine superiore all'azione medesima destinato ad andare oltre la cerchia dell'esperienza agita; preme proclamare che il problema della vita e di tutti i problemi che essa porta con sé non si può risolvere senza vivere: «la scienza della pratica stabilisce che non si supplisce la pratica»²⁰. Il fatto di questa insostituibilità, con la sola sua presenza, sminuisce l'importanza di ogni scienza che, ponendosi solamente come scienza, volontariamente o involontariamente rischi di voler sostituire l'insostituibile. Il pensiero pensante, meramente pensante, poco attira l'attenzione di chi ritiene che negli stessi atti umani l'uomo «trovi» una «specie di

sovranità creatrice» che dà agli esseri la coscienza d'essere e di pensare²¹: tale fiducia, tutta autenticata dalla appassionata sincerità della ricerca, esclude ogni considerazione atta a constatare se quella «specie di sovranità creatrice» si trovi negli atti perché gli individui non possono fare a meno, per agire, di metterla negli atti e se, ancora, quella sovranità non sia «creatrice» in quanto unica autorizzata a consentire alle individualità di realizzarsi. In breve: il primo Blondel «trova» la creatrice sovranità del *λόγος* nell'azione e, giustamente soddisfatto di ciò che ha scoperto, non si sofferma ad osservare *come* quella forza sovrana si trovi nel concreto agire. Il quesito sui *come*, sul *modo*, sopravviene in un secondo tempo, allorché l'ampiezza dell'azione sgomenta l'autore con la sua indeterminatezza, tanto indeterminata nella sua cosmica vastità da indurre il finito a sconfinare con eccessiva facilità nell'infinito. Nella prima «Action» l'agente è, forse, poco *inachevé* o, grazie ad un troppo naturale, ovvio commercio con l'infinito, appare poco consapevole della propria incompiutezza, a volte poco preoccupato di vincerla con atti responsabili: in una prima fase del pensiero blondeliano la *στέρησις* sembra diminuire, invece che accrescere, gli obblighi del soggetto. Perciò la polemica dell'autore dell'«Action» del '93 con i suoi critici non manca di diventare subito un chiarimento, se non una giustificazione: «L'equivoco che si commette sempre è quello di ritenere che l'azione sia sfornita di coscienza, abbandonata all'arbitrio di non so qual sentimento confuso»²². La difidenza verso l'*arbitrario*, verso l'*irresponsabile*, è la conseguenza della confidenza prima concessa, non indistintamente ma con poche distinzioni, all'intera realtà: e l'aspirazione a circoscrivere, contenere, fronteggiare l'arbitrario sospinge ad una meno rivoluzionaria, meno innovatrice concezione dell'attività del pensiero, che, nei suoi aspetti noetici, finisce col ricollegarsi, non senza incertezze, alla struttura logica tradizionale, cioè alla valutazione tradizionale della struttura del pensiero pensante. Così, mentre è ammesso l'ausilio della ragione che impedisce di «*pécher contre la lumière*»²³, mentre è riconosciuta l'efficacia autonoma della riflessione rivolta a promuovere, «*sur le chemin de la vie spirituelle*» lo slancio del pensiero divenuto, grazie alla riflessione stessa, cosciente di sé e «*responsable de son orientation*»²⁴ viene riabilitata la funzione del giudizio fino ad essere assunta come fondamentale: «*L'acte essentiel et constitutif du penser est juger*». «*Penser c'est peser; pensée, c'est cogitatio, agitation, confrontation, tassement, ordonnancement: c'est arbitrage, judicature, assentiment au moins implicite. Et de même qu'il n'y a pas conscience distincte sans une ébauche de réflexion, on ne pense pas s'il n'y a un acte initial de jugement, si imperceptible qu'il soit. La fonction essentielle de la pensée (...) c'est une vue active de vérité au moins*

possible et organisable»²⁵. Riaffermare l'importanza del giudizio non soltanto come «arbitrato fra il sì e il no, fra due direzioni del nostro pensiero»²⁶, ma anche come *confrontation* significa proporre il problema della normatività; cioè della norma che, nel confronto, deve universalmente valere come costante termine di paragone.

Se in Blondel il dilemma tra normatività e anomia rimane insoluto è perché l'incancellabile ricordo della prima, vastissima (panteistica?) concezione dell'azione vieta una distinzione precisa tra pensiero noetico e pensiero pneumatico, accuratamente differenziati come concetti, ma presentati come capaci di scambiarsi, fondersi e confondersi nel seno dell'azione. Distinzione sostanzialmente imprecisa, complicata, peraltro, dalla asserita differenza tra *pensée* e *esprit*²⁷. A causa di codeste non formali indistinzioni, l'anomia convive in Blondel accanto alla normatività e non è dato stabilire se alla normatività possa e debba ridursi. La ritornante ammissione di una possibile, completa assimilazione dell'individuo umano, non esplicitamente trasumanato, a Dio²⁸, compromette, di tanto in tanto, la necessità della mediazione normativa, che pure è asserita: rimane oscuro se (come è nel nostro punto di vista) l'azione, per realizzarsi, debba invocare la mediazione di un termine che la commisuri a qualcosa che le è esterno o se abbia entro di sé, da sé, la potenza di assimilarsi a ciò che la trascende. In questo secondo caso la mediazione non sarebbe necessaria e l'agente, per essere se stesso, non avrebbe bisogno di trascendersi perché sarebbe contenuto nell'azione coincidente con il tutto: sarebbe inutile il giudizio come scelta e confronto, come segno di una responsabilità da conquistare, come richiesta di un termine idoneo a porsi arbitro fra orientamenti possibili. Nella totalità dell'azione il possibile ed il reale coinciderebbero e la fatica probante del singolo non consisterebbe nel giudicare, con irriscattabile responsabilità, dell'opportunità del trapasso dal possibile al reale, dall'atto possibile all'atto compiuto. Se lo slancio dell'azione va sempre seguito perché sempre ha la forza di imporsi, converrà all'uomo, se non abbandonare, trascurare l'ostacolo del *giudizio*, che devia e rallenta un agire che, solo perché agisce, è degno d'essere agito, è cioè ritenuto di essere agito da quella forza imperativa presente nell'azione medesima.

Il ricorso ad una norma che sia universale termine di riferimento dell'agente richiede una certa resistenza del soggetto di fronte all'azione, una certa ritardatrice perplessità²⁹: tale ricorso esige, perciò, una trascendente esteriorità della misura cui è necessario ricorrere. Una misura non esterna, ma interna all'azione stessa, non è più in grado di misurare: dovrà, infatti, misurare perché l'azione sarà sempre degna e necessaria, sempre voluta dalla forza che la impone e la crea. Allora, e solo allora, sarà posta una separazione netta tra

giudizio ed azione. L'attività giudicante, che, per quanto deprezzata, continuerà ad esistere, diventerà qualcosa da svalutare sempre più, dato che polemizzare con essa è l'unica maniera di sottrarla all'inerzia cui è ridotta.

Poiché valorizzazione e svalutazione del pensiero giudicante sussistono in Blondel l'una accanto all'altra, non è dato al lettore, anche al lettore più volenteroso, rendersi conto di quale delle due soluzioni debba prevalere: al lettore non resta che prendere atto del profondo sforzo che l'ingegno blondeliano sa compiere per affrontare, con originalità di indirizzi, il problema; non gli resta che ammirare la tenacia con cui la speculazione blondeliana sa sinceramente riflettere su se stessa. Non gli resta che osservare come normatività e anomia si affianchino nel pensiero blondeliano e come non sia lecito ridurre l'una all'altra.

Le due posizioni rimangono sempre vicine, ma parallele, irriducibili.

Per un verso non si nasconde che non si può mai sapere che cosa all'individuo sia esattamente richiesto³⁰; non si teme con sufficiente timore che ciascuno possa farsi legge a se stesso (*ipse quisque sibi lex*)³¹; non si evita di accrescere la distanza fra il noetico e lo pneumatico, tra «le Dieu de l'entendement abstrait et le Dieu de l'âme vibrante», tra la coerenza delle leggi naturali e la generosità dell'amore sacrificantesi, tra «deux sortes de pensée»³²; non si tralasciano critiche assai severe nei confronti di una visione universalmente normativa della legge e nei confronti di ogni «axiome éternel» che respinga l'introduzione nella conoscenza e nella metafisica di «normes imprévues»³³; non ci si astiene dal presentare come assurdo ogni tentativo di riduzione dell'intera esistenza fenomenica ad un Essere inteso come unica sussistente unità normativa³⁴; non si scorge il pericolo di una equiparazione dell'atteggiamento tradizionalmente ontologico all'atteggiamento relativistico³⁵; non si paventa di presentare come illusoria ogni concezione che fa «de chaque être humain un centre d'accaparement»³⁶.

Per un altro verso, si condanna ogni anomia, cercando di chiarire in che consista una reale fedeltà all'obbligo normativo³⁷; si presenta la legge come capace di essere, nello stesso tempo, «la traduction tâtonnante d'un ordre virtuel, la prospection d'un idéal transcendant, la réalisation progressive d'une perfection immanente»³⁸; si proclama essere falsa ed affetta dal peggior soggettivismo la persuasione che «non vi sia nella vita soggettiva nessuna realtà regolata e che la nostra attività morale, al di fuori dei quadri che le propone una riflessione affatto intellettuale sugli oggetti che le sono offerti, sfugga ad ogni legge scientificamente determinabile»³⁹; si sostiene che non c'è, in sede morale, azione possibile senza riferimento ad un'idea fornita di

potere normativo⁴⁰; si biasima la «désobéissance aux règles essentielles qui subordonnent le développement humain aux divines exigences de la raison spéculative et pratique»⁴¹; si scorge il nesso fra il logico e il giusto, fra logica e giustizia, fra *justesse* e *justice*⁴²; continuamente si cerca di spiegare quale sia l'autentica funzione della norma, del *normativo*, nella vita dello spirito⁴³ fino a dichiarare che «la vie comporte un rôle normatif, au sens fort de cette expression»⁴⁴; infine, non senza sdegnosa energia, si respinge qualsiasi accostamento tra filosofia dell'azione e «illogismo esistenzialistico»⁴⁵.

L'invincibile parallelismo delle due posizioni destinate, malgrado ogni verbale tentativo⁴⁶, a contrapporsi senza mai incontrarsi e coordinarsi, è il frutto dell'aspirazione blondeliana volta a sottrarre il pensiero a se stesso per inserirlo nell'azione fino a confonderlo, mescolarlo con essa, fino a trovare nella sola pratica le leggi logiche divenute leggi dell'agire, operanti come le leggi logiche e tuttavia preoccupate di differenziarsi da quelle anche a costo di disconoscerne il meccanismo⁴⁷.

La tentata fondazione di una logica della vita morale, pur nel suggestivo interesse della sua originalità, paurosamente rischia di rendere inspiegabile l'attività razionale e *logica*, nel senso concettuale del termine. Al tempo stesso, tutta la critica della «logica intellettuale» è critica costruttiva soltanto perché cerca di trasferire i principî della logica criticata in una «logica reale»⁴⁸: ma il trasferimento ha per presupposto la validità dei principî che si vogliono trasferire. Eppure si vogliono trasferire proprio perché se ne nega l'autonoma validità, proprio perché si ritengono, in sé, privi di vita e lontani dalla vita. Privi di vita, lontani dalla vita, veramente invalidi e inutili sarebbero infatti, se non avessero la loro ragion d'essere nel guidare, dirigere le azioni, permettendo loro di realizzarsi col fornir loro un termine cui costantemente riferirsi, con cui sottrarsi alla loro evanescente particolarità e alla loro invertebrata incostanza. Senza la legalità logica del pensiero ordinato in obbedienza ad una *idea* primaria, ad una misura essenziale, nessuna azione e nessun particolare pensiero sarebbero legittimi. «Il y a une autre lumière et une autre force que celles de la logique formelle et de l'abstraction»⁴⁹; ma ad una sola condizione: a condizione che le svalutate, schernite leggi logiche «formali» forniscano i modelli alle leggi della logica «reale». Le «leggi teoriche» sembrano «un estratto»⁵⁰ di quelle regole interne che esprimono le esigenze intime della attiva verità ontologica, solamente se si trascura di considerare che quel preteso estratto non può estrarsi se non con l'intervento dell'estratto medesimo. La differenza tra «l'aspetto in cui una logica del pensiero astratto ci offre delle leggi che sembrano venire dal di fuori e applicarsi per riflessione» e la «vivente dialettica degli esseri in cui la norma è come una incarnazione

concreta di una esigenza interiore agli esseri stessi»⁵¹ è il risultato della separazione operata tra attività logica e attività pratica: la differenza è insussistente agli occhi di chi ritiene che il pensiero debba sembrare intervenire *ab externo* proprio perché, così intervenendo, non fa che rispondere all'appello del singolare, il quale, per realizzarsi nella propria individualità, ha bisogno di riferirsi ad una misura che lo trascenda. Quella esteriorità, che perennemente è chiamata a farsi immanente, che continuamente agisce quando il singolo agente vuole agire, per permettere al singolo agente di agire, è il segno più sicuro della trascendenza: è quasi la garanzia della incorruttibilità della norma misurante che, pure intervenendo nel particolare per inverarlo, è diversa dal particolare e risiede altrove, lontano dai pericoli di una immanenza che potrebbe particolarizzarla. È vero che «nous ne nous échappons jamais à nous-mêmes ni à la loi de notre croissance à laquelle, si transcendante qu'elle puisse être, nous ne pouvons cesser d'adhérer et de consentir, fût-ce en la maudissant?»⁵². Ma, se è vero, come fa il mio *io* a distinguersi dalla legge a cui s'adequa, se non può uscire da se stesso? Non è vero, invece, che il mio *io* è se stesso proprio perché esce da sé per oltrepassarsi adeguandosi alla misura che lo trascende? Come potrebbe a quella adeguarsi e come potrebbe quella trascenderlo, se il riferimento necessario alla norma non consistesse in un atto commisurante, in cui il singolo si realizza riferendo sé a qualcosa di diverso da sé? Se noi non sfuggiamo mai a noi stessi, è perché non sfuggiamo mai alla misura che ci realizza permettendoci di conoscerci e di conoscere. Se la norma non fosse esterna alla particolarità dell'*io* empirico, se fosse l'*io* stesso, perché l'*io* e la norma apparirebbero come due realtà? Certamente ogni individuo particolare, grazie alla norma cui si riferisce, si collettivizza: ma, nel collettivizzarsi, celebra la propria individualità, perché si invera rapportandosi all'universale nel quale le essenze particolari assumono fisionomia. Un pensiero non rapportato alla misura universale, un'azione non rapportata alla misura universale, non sono né pensiero né azione: non riescono a formarsi, si perdono nella loro incostanza, che è tanto particolaristica (tanto esclusa dall'universale) da non riuscire ad assumere una figura particolare.

Bisogna dire che «nessun essere razionale sfugge alla legge interna che lo giudica?»⁵³ oppure bisogna dire, più semplicemente, che nessun essere sfugge alla legge che lo giudica? La seconda dizione ci sembra la sola che abbia senso: se si ammette l'esistenza di una legge che giudica gli esseri, tale esistenza non può essere ammessa che attribuendo alla legge il compito di *giudicare* mediante l'*jus*, che è in grado di *dicere* perché è un *jus* che è della legge medesima e non è degli esseri, i quali, se fossero per sé ed in sé «esseri razionali», non avrebbero bisogno di farsi obbligatoriamente giudicare da una legge.

L'«essere razionale», fornito compiutamente di razionalità, sfugge al dovere di razionalizzarsi adeguandosi alla *ratio*: e quest'ultima diventa inutile.

Non è univoca, si presta all'equivoco, l'asserzione: «Non vi è idea che non sia un atto, non vi è pensiero che non sia pensante»⁵⁴. Per sottrarsi ad una interpretazione plurivalente, deve completarsi, chiarendo che ogni idea è un atto perché un atto la richiama e la mette in movimento; chiarendo, anche, che ogni «pensiero» è «pensante» perché il pensante, col suo speciale pensare, si inserisce nella totalità unitaria del pensiero che, sola, è idonea ad autenticare lo speciale pensare di un dato soggetto. Perciò meglio si sfugge a quell'illogismo che si vuole evitare, mostrando che non v'è atto che non sia un'idea, che non s'incorpori con l'idea che esige e reclama; mostrando che non v'è «pensante» che non sia «pensiero», che non partecipi del pensiero senza di cui non sarebbe.

Blondel mette bene in luce il suo intento quando dichiara: «Ma préoccupation constante a été de montrer que, au sein même du relatif et du passager où semblent plonger nos pensées et nos volontés, il y a déjà du permanent et du consistant, qui donne à ce relatif même une solidité certaine, et qui justifie l'application faite à notre vie, si défailante qu'elle paraisse, d'un jugement absolu et éternel»⁵⁵. È un proposito fecondo di novità, che è degno di completare il sistema dell'«Azione»: ma la presenza del *costante*, dell'universale, nel seno stesso dell'*incostante* e del particolare, se vuol continuare a distinguere, come distingue, tra *incostante* e *costante*, tra particolare e universale, deve riferire, misurare l'una realtà all'altra; deve indicare come l'una realtà sia nell'altra contenuta; ma non può concludere che l'una realtà è l'altra. Se il particolare fosse universale, non soltanto sarebbe assurdo insistere sulla mediazione normativa e sulla delimitazione delle sue reali funzioni, ma l'*inachèvement* non avrebbe senso perché l'in compiuto sarebbe compiuto: e l'esistenza o l'inesistenza dell'individuo, coincidendo sempre, nelle parti e nel tutto, con ciò che l'individuo trascende, sarebbe alternativa priva di valore: il singolo non dovrebbe dare nessun apporto suo perché sempre la sua singolarità nascerebbe universalizzata. Essendo inutile la mediazione tra particolare e universale, cesserebbe qualsiasi attività nella cosmica stasi di un mondo in cui l'azione sarebbe ignota perché l'agente non dovrebbe agire per procurare l'intervento dell'assoluto nel relativo.

Se c'è un ordine immanente all'azione, nessuna *logica* va richiesta perché nessun intervento del *λόγος* è necessario: la ricerca di una «logica reale» è, anch'essa, vana quanto quella di una «logica formale». Se la misura ordinante non è esteriore all'ordine che deve ordinare⁵⁶, mancherà la missione ordinante della norma misurante:

prima di essere riferito a quella norma il caos sarà già cosmo. Chi e che cosa dovrà mettere ordine in un ordine che, se ha in sé, dentro di sé, la sua norma, sarà già tutto ordinato? «Il n'y a rien d'alogique?»⁵⁷: allora non c'è bisogno di nessuna logica, neppure (e tanto meno) di quella reale, la quale non avrà niente da logicizzare, da misurare, da ordinare. Più letteralmente che in Hegel, il reale sarà sempre razionale.

Si sfugge, senza oscurità a questa conclusione soltanto accogliendo la nozione del *λόγος* come misura, come *ratio* esterna all'attività umana, facentesi costantemente interna all'attività umana per permetterle di agire, per consentire ai singoli di avere un punto di riferimento non empirico, come tale idoneo a fungere da *μέτρον*, universale e costante, dell'incostanza empirica.

Tale visione impedisce, anch'essa, la sovravalutazione razionalistica della ragione raziocinante; toglie all'intelletto dei singoli il merito autonomo di *ragionare* e fa d'ogni singolo un semplice polo d'attrazione di una energia che non è sua; finisce col negare al soggetto la proprietà di un intelletto veramente attivo; sminuisce tanto l'opera della volontà soggettiva da ridurla a chiedere l'aiuto di un intervento senza di cui non esisterebbe. Ma non per questo deprezza o disprezza l'attività logica nella sua inconfondibile autonomia; s'adopera, anzi, a riconoscerla esattamente nel suo prezioso meccanismo.

5. Senza il precedente dell'originale speculazione blondeliana (che in argomento è doveroso richiamare *ad hoc*) non sarebbe facile avere opinioni non oscure intorno alla normatività. Grazie soprattutto a quel precedente, di cui è dato polemicamente approfittare, è possibile constatare come nella normatività risieda, in ultima analisi, il necessario superamento della egoità solitaria, della tentata «solitudine» dell'individuo, la quale è depositaria di ogni ribellione particolaristica contro l'universalità del *λόγος*, che è, appunto, universalità normativa.

Pur senza intervenire direttamente nella discussa questione della validità o della invalidità delle «leggi logiche» come principî fondamentali della forma del pensare, affermare l'esistenza della *normatività* è ravvisare un principio fondamentale della tecnica del pensare. Sia o non sia, questa, mera tecnica non è qui il caso di indagare. Nemmeno, qui, ci interessa sapere se sia vera la tesi di chi ritiene «conclusa» la filosofia del conoscere e tale tesi sostiene con tutta una dettagliata gnoseologia. Né vogliamo proporre di allineare il «principio di normatività» accanto a principî logici tradizionali ed illustri come quello di contraddizione, come quello di causalità. La proposta sarebbe imprudente, se non altro, perché avanzata in tempi

in cui con accanimento le filosofie continuano la critica dei principî tradizionali della logica.

Ci limitiamo a sostenere che non è illecito ritenere che esista un «principio di normatività» come legge della norma: come principio che è «logico» perché fornito di universale logicità, perché fondamentale nella tecnica del pensare. E soprattutto ci sta a cuore mostrare che questo principio vede confermata la sua logicità, al di là della mera tecnica del pensare, in tutta quanta la attività umana: compresa, naturalmente, la sfera dell'azione. Così inteso, proprio grazie alla sua logicità, il principio di normatività si presenta come legge secondo cui nessuna attività umana può fare a meno d'essere riferita ad una norma: norma che, per essere diversa dall'attività cui va riferita, deve essere una misura universale, costante, cioè meta-empirica, un termine sottratto alla volontà di coloro che agiscono le varie attività umane.

Non è illecito credere all'esistenza di tale «principio» perché l'intera condizione umana è condizionata dalla presenza di una norma, cui tutto l'essere, se vuole essere e se vuole essere conosciuto come essente, deve adeguarsi.

In quanto investe l'intera attività umana, regolandola, la normatività è esigenza che è teoretica e pratica, ontologica ed esistenziale, logica e sperimentale. Se, malgrado questa sua pluriforme estensione, può sempre essere colta nel suo aspetto *formale* e logico, che è l'aspetto per cui può essere assunta come *principio*, è perché codesto aspetto ha una prevalenza sugli altri: la prevalenza di chi realizza di ogni ente la struttura essenziale perché gli fornisce il mezzo per realizzarla. Il mezzo è, nella sua trascendente logicità, la norma cui l'ente, per essere, per diventare quello che è, deve riferirsi. A nessuno è possibile sottrarsi a quel mezzo mediatore: in questa assoluta impossibilità è la garanzia della validità inderogabile della normatività come principio individuato e primario, che non va confuso con altri, che ha diritto ad un suo *nomen*. Principio la cui prevalente caratteristica è *logica* e, se si vuole, *formale*, ma non per questo è avulso dalla pratica o isolato dai più sostanziali rapporti di vita.

Il divorzio fra attività logica e attività pratica è un'astrazione: chi la segue non fa che preoccuparsi di ricomporre le due parti innaturalmente separate o di subordinare l'una attività all'altra fino a tentare di negare l'una delle due. Spesso si fa menzione dei «principî logici» come se essi stessero per loro conto, se essi vivessero una loro vita, e non fossero invece presenti nelle quotidiane vicende di quegli uomini che, per quanto illogicamente vivano, mai riescono ad attingere una libera e costante illogicità, che sia tale senza snaturarli nella loro strutturale natura umana.

Qui vogliamo cercare di dimostrare quanta e quale influenza il

principio di normatività abbia nella pratica coesistenza degli individui.

Il principio di normatività è individuato mentalmente, intellettualmente: è reso noto grazie alla conoscenza e nel conoscere affonda le sue prime radici. Tuttavia, soltanto chi volesse ad ogni costo tener distante la *logica* dalla *vita* potrebbe credere all'esaurirsi della normatività negli atti con cui essa regola il pensare, nell'azione con cui la *ratio* razionalizza il comportamento mentale degli individui. No: se la *ratio* altro non è che *misura* (la misura in cui il particolare si universalizza, cioè la norma a cui l'umana attività si rapporta ordinandosi, uscendo dal disordine proprio dei particolari fra loro non ancora comunicanti perché ignari di un *quid* ad essi superiori e capace di accomunarli) essa non è esclusivamente *razionale*: la sua razionalità, tutt'altro che meramente intellettuale, consisterà nel porsi come strumento di ogni mediazione tra l'incostante ed il costante, tra il particolare e l'universale. Perciò la sua razionalità apparirà in tutti quanti i rapporti umani.

Per mostrare la veridicità di questa opinione, noi ci proponiamo di vedere come il «principio di normatività» agisca al centro delle relazioni più pratiche e concrete, in mezzo al più aspro scontro degli interessi e delle passioni. Vorremo cogliere la sua caratteristica presenza nella comunicazione sociale, là dove esso interviene ad ordinare in ordinamenti giuridici, in ordinamenti ordinati dal diritto, le collettività umane, che pure appaiono, esemplarmente, succubi degli egoismi più particolaristici, delle ostilità più lontane dall'esser regolate, delle incostanze più tipicamente incostanti.

Per far ciò, cercheremo di guardare la comunicazione sociale negli aspetti in cui, quasi improvvisamente, essa presenta l'intervento della norma. Per seguire con libertà le orme della normatività potremo, a volte, abbandonare le strade maestre e i sentieri più battuti: ma, malgrado l'errare e l'errore, abbiamo speranza che non finirà con lo sfuggirci la conferma che cerchiamo.

CAPITOLO SECONDO

LA MISURA NORMATIVA

Definizione della normatività. – La trascendenza normativa. – L'ordine come «normativizzazione» – L'unità della misura. – La riduzione alla norma. – Normatività e normalità. – Logicità e legalità. – Generalità e universalità.

1. In ogni azione, in ogni pensiero, l'individuo, come la collettività, ha bisogno di riferirsi, deve riferirsi ad una misura dell'azione e del pensiero. Senza il riferimento ad una misura gli individui, come la collettività, non possono né agire né pensare.

Dato ciò, qui chiamiamo normatività l'obbligo che ha ogni pensante-agente di riferirsi ad una misura, cioè ad una *norma*.

Così intesa, la normatività si emancipa dai significati minori e non univoci, con cui spesso viene usata; non è né il complesso degli schemi normativi usati dal diritto, né l'astratto comprendente tutto ciò che, a torto o a ragione, si reputa esser fatto di norme o si considera, in un qualche modo *regolato*. Emancipandosi dai significati non univoci, si svincola, anche, da ogni volontarismo, da ogni concezione della norma come volizione: presentandosi come misura, la norma esclude di poter essere posta nella maniera e nel tempo voluti da una data volontà particolare. Al contrario, è misura, proprio perché la volontà particolare non riesce a manifestarsi se non trovi il termine a cui deve riferirsi. Nella obbligatorietà di questo riferimento è la necessità normativa come normatività.

Che il nostro modo di vedere, pur discostandosi, in parte, da opinioni diffuse, non abbia in sé niente di arbitrario, potrebbero testimoniare tutte le scuole che, da Aristotele in poi, hanno considerato e considerano l'attività tipica dell'intelletto quale riduzione di un caso particolare ad un principio generale, che può ben definirsi, ed è stato definito⁵⁸, «regola o norma». Ciò che non ci consente, tuttavia, di aderire, *sic et simpliciter*, a questo indirizzo (e soltanto ci consiglia di richiamarlo come giustificazione che, attenendosi indirettamente ad una tradizione, esclude una improvvisazione avventata) è l'adesione incondizionata alla gnoseologia sillogistica che esso presuppone. Gnoseologia che, comunque vada giudicata, non può essere accolta quando non si

voglia costringere la norma all'ufficio di «premessa maggiore», non sempre eguale a se stessa perché vincolata alle mutevoli vicende del ragionamento sillogistico e spesso sottratta alla regolare costanza del giudizio esistenziale, nonché all'idea che quest'ultimo presuppone e contiene.

La premessa maggiore è regola della minore, ma solo di quella; è in grado di mediare la conclusione, qualsiasi sia la conclusione. Invece la norma, come prima e necessaria misura, è regola dell'ordine umano tutto intero e permette di *misurare* solo a chi la segua o la imiti. E non dà il suo consenso a qualsiasi conclusione: la sua conclusione è sempre una sola; una sola è la direzione che indica. Né è in potere dei singoli proporre le deliberazioni da scegliere, le condotte da agire: la sua efficacia è avvertita prima ancora che i singoli possano prendere le loro particolari iniziative ed influenza *ab initio* ogni deliberazione ed ogni condotta.

La fondamentale funzione della *misura* è intimamente svalutata ogni volta che la modalità è presentata come terzo aspetto, come risultato, di una triplicità che presuppone due momenti, due fasi, precedenti ed eguali: il che avviene nei sistemi sillogistici non meno che nelle dialettiche ternarie⁵⁹. La speculazione contemporanea, quando s'allontana dalla scomposizione sillogistica dell'unità metrica e dalle teorie che, per confutarla, le si ricollegano (*Wer verfolgt der folgt*), se ne allontana proprio perché è ansiosa di raggiungere una più ampia visione della norma ed una più esatta definizione della normatività. Quest'ansia non va tradita. Sostanzialmente, non la tradisce il pensiero di M. Blondel che, come abbiamo visto, di quest'ansia è appunto esemplare conferma. L'esperienza blondeliana, per quante critiche le si possano muovere, per quante riserve possa suscitare, ha il pregio d'aver dato al problema un'impostazione nuova, insieme con una nomenclatura più precisa. Dalla quale l'impiego dei termini *normatività*, *normativo*, estensivamente usati, è stato autorevolmente consacrato⁶⁰.

2. È vero che il pensiero non è pensiero se non è riferito ad un criterio di misura, se non è ordinato da una norma? È vero, anche se è una verità ingrata all'individuo, che vorrebbe sottrarre la propria volontà alla norma per cui la volontà è veramente volontà. Il singolo vorrebbe che fosse norma del suo volere soltanto la volontà che, volta per volta, è presente al pensiero immediato: ma potrebbe realizzare questa sua antica ambizione solo rinunciando al pensiero.

Fin dalla ribellione sofistica contro le norme abitudinarie, contro l'automatismo individuale e sociale, l'individuo spera poter ridurre il pensiero al pensante immediato. Poiché ha buon giuoco nel dimostrare che la norma non è qualcosa che è creata dall'uomo ma

non può esistere senza il contributo dell'uomo, spera potere ampliare la sua vittoriosa affermazione fino ad affermare che la norma è l'individuo stesso, l'individuo nella sua mutevole particolarità. Non è facile stabilire se l'uomo di Protagora volesse essere l'individuo empirico e particolare o l'uomo nella sua intera universalità; ma, senza dubbio, è la Sostituta che, dopo il successo ottenuto sulla tradizione automatistica e naturalistica, crede per prima di poter far coincidere il reale con la empiricità individuale. In questo senso è lecito parlare di un «solipsismo»⁶¹ di Gorgia. La concezione gnoseologica, morale e giuridica di Socrate può essere intesa in tutta la sua ampiezza soltanto quando si consideri la volontà socratica di distinguere l'individualità razionale del λόγος dalla pretesa empiricità logica del soggetto singolo. Perciò Socrate, pur condannando alcune norme, pur respingendo alcune leggi come *male*, obbedisce alla normatività. Il rigore normativo della razionalità, l'esclusione dell'anomico dalla realtà, rimproverati a Socrate dall'antisocratismo odierno, sono le conseguenze dei tentativi empirico-soggettivistici della sofistica, i quali impongono una rigida difesa della ragione universale. I tentativi empirico-soggettivistici succeduti a quelli sofistici e le contrapposte esigenze della difesa universalistico-razionale hanno polarizzato la storia del pensiero in due posizioni contrastanti: da una parte la negazione della universalità meta-individuale del λόγος, dall'altra l'affermazione. Ragioni polemiche hanno impedito alla difesa, resa insufficiente dal suo stesso rigore, di riconoscere le proprie deficienze: perciò la realtà del *sentimento* è stata disconosciuta da un razionalismo preoccupato di non cadere nell'anomia ed il *sentimento* è apparso talvolta come il tipico rappresentante della temuta dissoluzione soggettivistica. In quanto legata, a suo modo, agli interessi dell'universalismo razionale, anche la dialettica degli opposti paventa l'attività emozionale dell'individuo e si affretta ad inquadrarla in uno schema sistematicamente insolubile. Rimane sintomatica in proposito una frase di Hegel: «Appena un contenuto entra nella sfera del sentimento ognuno è ridotto al suo punto di vista soggettivo»⁶². L'antisocratismo di tipo nietzschiano, che cerca mettere in evidenza l'incomprensione socratica dell'intera realtà, è forse la maggior causa di quella medesima incomprendimento: il razionalismo universalistico non osa accogliere in sé l'attività sentimentale e la relega nell'incomunicabilità perché, accogliendola, crederebbe dover fare delle concessioni a quell'anomia che è propria delle correnti iperindividualistiche, dalle quali si difende. Ma tali correnti appunto nella incomprendimento razionale, o meglio razionalistica, verso il sentimento trovano alimento per le loro critiche e per la loro azione offensiva. Per non andare al di là del bene e del male, il socratismo rischia di fermarsi ad una visione normativa che

esclude buona parte del bene. E quella parte del bene rifiutato affida in custodia al *misticismo* (diverso dall'indefinibile slancio mistico e nient'altro che osservazione riflessa e quasi, assurdamente, schematica di esso), come a filosofia isolata e inferiore. La quale, costretta alla custodia di un bene parziale, veramente assolve soltanto una funzione di *ancilla*.

Nel contrasto fra chi asserisce non potere il pensiero non riferirsi ad una misura che trascenda la volontà particolare dell'individuo e chi asserisce potere il pensiero non riferirsi a quella misura, uno dei più importanti tentativi di mediazione è compiuto dall'idealismo critico.

A rigore, l'illuminismo di Kant impedisce al romanticismo di Kant di offrire la mediazione che vorrebbe. La mediazione, per essere avanzata con spirito di effettiva indipendenza, richiederebbe l'eliminazione del noumeno, che è nel criticismo residuo tipicamente universalistico. Per riunire le due separate ragioni sopprimendo l'ostacolo metafisico del noumeno sarebbe necessario che la ragione fosse creatrice. Perciò Fichte la fa creatrice: crea, inventa la creatività. Si accolga o non si accolga la suggestiva tesi di chi ritiene che in Kant si trovi un profondo rispetto per l'individualità, il quale impedirebbe l'astrattizzazione dialettistica dell'individuo⁶³, è certo che in Kant esiste un improvviso ripiegamento del processo che porterebbe alla fondazione del valore produttivo della ragione. E ci pare un ripiegamento che, pur producendo una aporia, ha una sua fondamentale ragion d'essere. Se in Kant la ragione non è creatrice, se l'intelletto non è assunto come produttore di tutto il reale, o se la volontà non è considerata fonte della realtà teorica non meno che pratica, è perché Kant sa che non è possibile allo spirito incominciare l'attività con un atto autogenetico. Perciò l'incerta produttività delle Categorie rimane, nel criticismo, una produttività predicativa e la sintesi a priori è riconoscimento, o autoriconoscimento, non autogenesi. La creatività kantiana è, per così dire, gnoseologicamente ipotetica: per restringerla nell'ambito di un *metodo* Kant non oltrepassa il fenomeno e fa atto d'ossequio al noumeno. Quest'ultimo non è un'appendice eliminabile: è piuttosto ciò che autorizza e ratifica l'ipotesi conoscitiva, la quale è fenomenicamente valida a condizione di rimanere fenomenicamente limitata e subordinata al noumeno. Dalla universale intangibilità noumenica dipende tutto il sistema: anche e specialmente l'insuperabile divisione delle due ragioni comunicabili. Simmel⁶⁴ ha visto bene la confusione (volontaria o involontaria) introdotta dal postkantismo fra gnoseologia e ontologia quando ha notato come Fichte risolva il problema kantiano del sapere in quello dell'essere. Con la soluzione fichtiana, che è conversione, incomincia la noumenizzazione del fenomeno, la quale può giustificarsi soltanto postulando una creazione dialettica dello spirito:

dialettica non tanto nelle funzioni quanto nella origine. Perché questa dialetticità sia genetica, anzi autogenetica, non è spiegato dall'idealismo postkantiano. Fichte avverte la lacuna e, tentando un'esplicazione non esplicativa, ricorre all'Inconscio, che ha l'indiretto compito di cercare di spiegare non solo il mondo esteriore dialetticamente prodotto, ma, anche e soprattutto, la produttività producente.

La mediazione fra soggettivismo universalistico e soggettivismo empirico, che Fichte ed il fichtismo tentano, consiste nella dialettizzazione produttiva del singolo: secondo l'aspirazione sofistica, la volontà singolare è *norma sui*; ma secondo l'aspirazione socratica, tale volontà produce, deve produrre, la trascendentalità dell'io, un io che oltrepassi ed inveri la volontà particolare.

Così questa posizione si rivela né mediatrice, né mediana: finisce anzi con lo smentire il soggettivismo empirico. Meglio e più d'ogni universalismo, il dialettismo inconsapevolmente chiarisce l'esigenza di un criterio normativo che non coincida col soggetto particolare. Infatti, mostra di non potersi fermare al semplice *sum*: il soggetto è perché *si pone* essente, vuole essere; con Fichte è già (*ante litteram*, o *post litteram*) «atto puro». Sembra che tutta la importanza sia nel *sum*: il soggetto può dire di sé «*sum quia sum*»; io stesso mi pongo in quanto penso. Ma per coniugare il *sum*, per non rimanere prigioniero della prima persona singolare, l'idealismo esplicitamente supera l'io empirico nella trascendenza della Iità. Non importa come e perché tale superamento avvenga; non importa nemmeno la regolarità del procedimento. Invece preme notare che, per ammettere l'esse in tutte le forme coniugabili, il dialettismo idealistico riconosce la necessità dell'io trascendentale, cioè di una norma che normativizzi la volontà singolare, cioè di una misura superiore senza cui la volontà singolare non è normativa. Perciò l'idealismo dialettico, risolvendosi necessariamente ed esplicitamente in trascendentalismo, non concilia il contrasto fra soggettivismo razionale e soggettivismo empirico, ma, anzi, involontariamente conferma l'universale necessità della norma.

Né giungerebbe ad un risultato diverso se volgesse le spalle al trascendentalismo e cadesse nel solipsismo. Niente meglio del solipsismo, o dei vari conati solipsistici, dimostra che il pensiero non pensa, non può pensare, non è pensiero, se non si riferisce ad una misura che lo trascenda. Proprio il solipsismo mostra come e perché l'idealismo sia letteralmente costretto, obbligato a porre l'io trascendentale. Senza un *quid* che trascenda il pensante, il pensante stesso non è in grado di pensare. Porsi come pensante, conoscere anche soltanto se medesimo e niente altro che se medesimo, già significa formulare un giudizio che richiede il pensiero come organizzazione completa, come presenza nell'io dell'io e del *me*. Se

sono, anche se dichiaro di poter stabilire soltanto di essere *io*, di conoscere me, mi pongo in relazione con qualcosa che è più di me, uso un principio normativo che è più della mia volontà particolare. Uso la verità stessa e, per usarla, volente o nolente mi adeguo ad essa. È riassuntivamente felice l'espressione di chi sostiene che «la verità trascende sempre il soggetto che l'ha pensata»⁶⁵.

Negare l'esistenza degli *altri* o la razionale conoscibilità di quella esistenza, ridurre gli *altri* a mie rappresentazioni o proiezioni, non vale a nulla, non consegue nessun utile effetto, anche dal punto di vista solipsistico, se per negare gli altri e per dichiararli mie semplici proiezioni io devo conoscere *me*, cioè devo uscire dall'*io* per riconoscere la mia stessa oggettività, quella oggettività invano rifiutata agli *altri*. E la difficoltà sarebbe superata se mi fosse dato avvertirmi *io* senza pensarmi *io*; ma ciò non mi è dato perché per avvertirmi devo pensarmi, cioè per stabilire che *io sono*, sia pure che *io solo sono*, devo giudicare di essere, ossia devo ammettere il giudizio, che è sempre unione di un soggetto, di me soggetto, ad un predicato che, per quanto sia il più prudente dei predicati, è sempre almeno (e nientemeno) quell'essere che devo coniugare per stabilire che sono. Cioè per conoscere me, come qualsiasi altro, come qualsiasi cosa, devo sempre riferirmi ad una misura, che mi consenta di conoscermi; senza una simile misura, in qual modo potrei misurare l'esistenza di me come degli altri e delle cose? Senza una nozione che sia norma del mio giudizio, non mi è possibile neppure riconoscere, anche naturalisticamente, quell'insieme di sensazioni che chiamo *io*. Se poi addirittura, solipsisticamente, nego gli altri e le cose, ritenendo che le uniche sensazioni o percezioni accettabili siano quelle *mie*, quelle del mio *io*, è *segno* che ho un criterio per distinguere le più accettabili, le sole vere sensazioni o percezioni del mio *io*, da quelle degli altri che nego o rifiuto. In ogni caso, occorre una prenozione che regoli il giudizio: una norma. Dunque, perfino il più monistico dei monismi richiede il dualismo dell'*io*, e del *me*, esige una norma che consenta all'*io* di conoscere *me*.

A maiori minus: in ogni caso, e non solo nel caso limite del solipsismo, il giudicare, cioè il conoscere, altro non è che richiamare una regola (*la regola*, perché per tutti i giudizi possibili deve essere sempre la stessa, altrimenti non sarebbe *regola*) che permetta di distinguere l'una percezione dall'altra. Il criterio che consente al soggetto di distinguere percezione da percezione non può non essere normativo, non può non essere, per se stesso, una regola. È normativo perché è quello che è, opera come opera: se confondesse la sua singolarità con le singole percezioni impedirebbe la conoscenza delle percezioni. Se queste sono riconosciute come tali, se ogni cosa ed ognuno è riconoscibile nella propria individualità è perché nel

conoscente c'è un *quid* che è costante e universale tra l'incostanza e la singolarità dei fenomeni. Se il soggetto conoscente e volente volesse conoscere e volere, rifiutando questo *quid*, dovrebbe, per celebrare la propria singolarità, affidarsi alla singolarità dei fenomeni, cioè non potrebbe separare e riconoscere i fenomeni nella loro individualità: per riconoscere l'individualità di quelli, ossia per conoscere i fenomeni quali sono, è necessario, almeno, che in chi conosce si trovi qualcosa di non fenomenico, qualcosa che sia proprio del conoscente, in quanto tale, che non gli derivi dalle varie percezioni acquisite, ma che sia permanente in lui. Ciò che è necessario alla conoscenza del singolare e dell'incostante deve essere universale e costante: deve essere una misura che sia sempre presente ad ogni atto conoscitivo. Misura, cioè regola, *ratio*. In questo senso la legge è «nozione mentale».

Sta di fatto che non è dato ordinare una molteplicità di elementi senza ricorrere ad un criterio normativo che, assegnando ad ogni elemento, il valore che gli è proprio separando elemento da elemento, permetta di riconoscere gli elementi stessi nella loro determinata singolarità sottraendoli alla indistinzione che vieterebbe di ravvisarli nella loro particolarità come nel loro complesso. Se, dunque, l'uomo vuole (e, se non vuole, abdica alla sua funzione di uomo; a rigore, non può non volere) sottrarre gli elementi della comunità mentale alla loro indistinzione, se deve far luce nell'oscurità dell'indistinto, è costretto (e nessuna costrizione è più coercitiva di questa) a separare elemento da elemento seguendo sempre un unico criterio: la separazione non avrebbe luogo se il criterio seguito fosse mutevole. Dato che deve risolvere il problema di distinguere con un criterio unico gli elementi indistinti nell'incompiuta conoscenza, non può scegliere uno qualunque degli elementi indistinti, o, volta per volta, quello che più gli piaccia, quello che, in un dato momento, gli appaia più chiaro o più caro. Non è possibile dar costanza con l'incostante, ordinare col disordinato, distinguere con l'indistinto. Il criterio di misura nella conoscenza è prima dell'incostante, del disordinato, dell'indistinto: vi è veramente e rigorosamente *a priori*; vi è innato; è nato con la conoscenza; la conoscenza non sarebbe senza quel criterio di misura. Se si volesse, si potrebbe anche dire che non c'è nell'uomo una norma innata, ma semplicemente qualcosa di assolutamente costante, di estraneo alla mutevolezza fenomenica, assunto dall'uomo come norma perché solo con ciò che non va misurato, solo con l'incommensurabile può essere misurata la mutevole realtà. Si dica come si voglia, la necessità dell'universale costanza del criterio regolativo appare sempre in piena luce. L'errore, o la malattia, del *demente*, di colui che è fuori dalla mente e dalla regola che la mente ordina, consiste appunto nell'assumere come misura del mutevole, non l'immutabile, ma il mutevole stesso. Non diversamente, secondo la classica analogia

socratica, chi è cattivo ed ingiusto opera seguendo sì una regola, ma un regola priva di costante universalità, una regola provvisoriamente o malamente regolante perché mutevole e disordinata come tutto il mutevole e disordinato che dovrebbe ordinare. Perciò, se è vero che chi si ribella alla legge nell'atto stesso della ribellione il libito fa licito in sua legge e segue *una* legge come se fosse quella la legge universale⁶⁶, è non meno vero che non può desumersi dalla esistenza di una legge nella ribellione la conclusione che «ogni azione è quella che deve essere»⁶⁷. Tutte le contraddizioni e le incertezze della concezione morale e giuridica dell'attualismo derivano dalla auspicata identità attualistica di regola e di regolante, di legge e legiferante; e solamente la coincidenza della legge con l'autoconcetto, sboccando conclusivamente nella dualità empirico-trascendentale del soggetto, nel valore attuale dello spirito⁶⁸, permette al soggetto dell'attualismo di pensare e di agire, ossia di riferirsi alla regola, a quella che il soggetto trova nell'io *trascendentale*. Nell'attualismo, come in ogni hegelismo, la validità del pensiero e dell'azione, cioè la distinzione di universalità normativa e particolarità soggettiva, è garantita dalla absolutezza del soggetto che, come tale, razionalizza il reale, quel reale che soltanto grazie alla avvenuta razionalizzazione può verbalmente presentarsi come coincidente in ogni caso col razionale. Dialetticamente lo spirito è contingenza, ma sempre «contingenza assoluta»⁶⁹. Anche a questo proposito l'idealismo dialettico porta il contributo di una notevole conferma, tanto più notevole quanto più involontaria e indiretta: il reale, per essere presentato come razionale, deve essere già razionalizzato nella absolutezza dello spirito. La ragione è la regola della realtà dello spirito, cui nessuno e niente può sottrarsi, come nessuno e niente può sottrarsi allo spirito assoluto. Solo se «l'indiffinita natura della mente umana» «si rovesci nell'ignoranza» l'uomo «fa sé regola dell'universo»⁷⁰. La *degnità* vichiana è confermata e non smentita pure dall'idealismo dialettico in quanto e per quanto anch'esso, malgrado ogni sforzo *soggettivistico*, è costretto a riconoscere che il soggetto non «fa sé regola dell'universo» bensì qualcosa o qualcuno che è più del soggetto: fa regola un soggetto ultrasoggettivo e metasoggettivo, che, se è equivoco nella sua absolutezza, è sempre definito abbastanza per dirsi diverso dal soggetto empirico.

3. Dunque il pensiero per essere pensiero, attività di un pensante, deve avere in sé una norma che metta ordine nella varietà delle percezioni che la mente può ricevere e contenere, nella moltitudine delle nozioni mentalmente creabili. L'ammettano o non l'ammettano, tutti i pensatori, se non altro perché pensanti, devono riconoscere l'esistenza di una apriorica misura mentale con la quale discernere ciò

che alla mente si presenta. In tale discernimento consiste il pensiero: senza una norma che attui il discernimento pensare non è possibile. Il giovane schiavo del *Menone*, maieuticamente aiutato, è in grado di risolvere il problema geometrico propostogli perché in lui è la capacità di giudicare che è propria di lui uomo: è in lui come in ogni uomo una norma che permette di discernere il vero dal falso. Se questa norma non esistesse, vero e falso sarebbero concetti ignoti all'umanità e le negazioni scettiche, che sono negazioni della verità, non avrebbero senso. Non a torto si è detto da alcuni che l'onirismo è la sola via d'uscita dello scetticismo e del solipsismo: nel sogno, infatti, come nell'allucinazione o nella demenza, le varie rappresentazioni non sono distinte e ordinate da una norma. Ma lo scettico più onirista non può affermare che la realtà tutta altro non è che illusione e sogno senza sapere che cosa il sogno sia, senza distinguere tra illusione e realtà, sia pure per ridurre tutta la realtà a illusione: cioè senza giudicare. Il Novecento ha creato la forma più prudente di scetticismo quando, nella delusione di tutte le antiche, inutili negazioni, non ha negato la normatività, ma l'ha postulata come invenzione degli individui, concordi (e quindi comunicanti) nel pensare e nell'agire *come se* le norme fossero. L'*als ob* è uno scetticismo non scettico; una specie di scetticismo affermativo, che ricorda Paul Valéry: «il n'y a pas de scepticisme possible à l'égard des règles d'un jeu»⁷¹. Il relativismo vaihingeriano da una parte è aiutato dai precedenti criticistici; dall'altra, in quanto postkantiano, rinuncia alla negazione della norma proprio perché kantianamente sa che conoscere è giudicare.

Ormai è chiaro perfino alle correnti scettiche che chi pensa, chi è uomo, non si sottrae alla regola, ad una regola superiore alla empiricità del singolo: anche se si ritiene che siano gli individui ad inventare la regola (il che potrebbero fare, in ogni caso, soltanto uscendo da loro stessi, dalla loro sfera; soltanto con l'aiuto di un «puissant ressort» non esclusivamente individuale) si ritiene che inventino una regola trascendente i singoli individui. A tutti è palese che giudicare è *jus dicere*.

L'*jus* presiede il tribunale della mente individuale come presiede il tribunale della città; ordina la società mentale come quella civile: in entrambe, senza la norma non può aversi nessun ordine e senza ordine, senza distinzione de gli indistinti, la società mentale non è *pensiero*, la società civile non è società. «Le mot *orde* signifie, tout à la fois, *arrangement* et *commandement*» ha osservato Bergson⁷²; l'analogia terminologica mostra l'unità della funzione: per mettere ordine bisogna normativizzare, comandare, usare un unico criterio direttivo e giudicante, come tale superiore per qualità ai molti elementi da sistemare. La norma valutativa non è un tipo di norma, ma è ogni

norma nella sua essenza più vera. Si può dire che la norma «non soltanto giudica, ma valuta»⁷³ perché proprio la norma mostra che giudicare e valutare s'identificano. Può essere criticata la nozione di legge come necessaria per pensare i fenomeni e per ricondurli ad unità in seno alla coscienza, se la legge di cui si tratta è, naturalisticamente, legge causale⁷⁴. Se invece è la legge dell'ordine, quella per cui l'individuo affaticato e oppresso dalla molteplicità degli oggetti cerca «qualcosa di necessario e di uno» e non è mai soddisfatto «fino a che non abbia ridotto e sottomesso la immensa varietà delle cose a un principio solo»⁷⁵, non v'è critica che possa convincere della fallacia della riduzione all'unità normativa: indurre l'individuo a tralasciare il costante riferimento ad un'unica misura significherebbe indurlo a non conoscere, a non essere se stesso.

Sia un bene, sia un male, il soggetto, per vivere, non può fare a meno di dominare l'insieme di sensazioni che psichicamente incontra e provoca, di discernere gli oggetti disparati che gli si presentano, che si affollano davanti a lui, che fanno ressa per introdursi nella sua sensibilità, e precosciente e cosciente. Malgrado il Windelband⁷⁶ abbia insistito nel rilevare la diversità e autonomia della legislazione psicologica e della legislazione logica, reciprocamente indipendenti, è difficile riconoscere un ordine e una legislazione nella folla delle sensazioni psichiche nervosamente avvertite dall'individuo: è più facile immaginare che quella folla sia destinata ad essere disciplinata, organizzata da un elemento superiore agli elementi da disciplinare. Comunque sia, le sensazioni meramente psichiche, non meno delle rappresentazioni logiche, per operare devono essere organizzate; se si pensa a un rapporto gerarchico tra realtà psicologica e realtà logica, l'organizzazione sarà dovuta ad una sola norma, cioè alla regola predicativa del giudizio; se si pensa invece a due realtà distinte, l'organizzazione delle sensazioni psichiche sarà dovuta ad una legge cosiddetta naturale, quasi totalmente estranea alla attività dell'individuo. In ogni modo, è certo che tutti i fattori che partecipano alla umana conoscenza richiedono una organizzazione che consenta loro di adempiere all'ufficio cui sono preposti. La conoscenza è questa organizzazione.

Le teorie gnoseologiche che escludono il carattere ordinante e regolante della conoscenza sono inammissibili. Una *presenza* al *pensiero* come presenza immediata non è comprensibile: se il pensiero coincidesse interamente con la percezione che volta a volta gli è presente, come potrebbe spiegarsi il collegamento tra percezione e percezione? Né del collegamento si può fare a meno; se esso non esistesse, sorgerebbe una difficoltà maggiore: ogni singola percezione dovrebbe presentarsi compiuta, monadicamente completa, già organizzata in se stessa, sì da autorizzare nell'interno suo ambito il

passaggio conoscitivo dell'una percezione all'altra. L'ordine, invece di essere necessario tra le percezioni, sarebbe necessario nella percezione.

Non diversamente avviene quando si sostituisce il concetto di rappresentazione a quello di percezione per abolire l'implicito riferimento al percepito, all'oggetto che il termine *percezione* contiene; se si considera la rappresentazione come proiezione dello spirito, l'organizzazione sarà dello spirito, ordinante ed ordinato, articolato in modo da proiettare la rappresentazione fuori di sé e da accogliere in sé la proiezione proiettata e trasformata.

Le argomentazioni più sottili e più lontane della tradizione speculativa non riusciranno mai a mostrare che conoscere non è ordinare la pluralità delle percezioni.

Da questo punto di vista, si può parlare di una *societas in interiore homine*, non tale da sovrapporsi alla *societas inter homines* grazie alla speciosa tesi che tutti gli uomini, rispetto al loro essere spirituale, sono un uomo solo, ma tale da porsi parallela (anche se precedente) alla società *inter homines* per mostrare che entrambe, essendo *società*, hanno bisogno di un ordine ed una norma ordinante. Le società, che sono due, hanno in comune l'esigenza normativa: la normatività. La *κοινωνία* delle idee, non meno della *κοινωνία* degli uomini, chiede norme che la ordinino: la immagine platonica dello Stato «uomo in grande» già suggerisce che, pur non essendo le due società una sola società, la *ratio* della collettività delle idee e della collettività degli uomini è espressione di una sola necessità.

Dove c'è pluralità, è sempre necessaria l'azione di una norma: senza questa, la pluralità non solo rimane caotica, ma neppure è conosciuta come pluralità: per sapere che gli elementi sono più, occorre distinguere l'un elemento dall'altro, ossia riferirli uno ad uno alla stessa misura. Non si può ordinare senza sapere che si è in presenza di indistinti plurimi: ordinare è distinguere, distinguere è ordinare. Come *rapraesentatio multitudinis in unitate* ogni atto di razionale conoscenza è ordinamento di una pluralità: la *multitudo* non è rappresentabile che attraverso la distintiva unità di una norma.

Dunque la conoscenza, grazie al riferimento ad un criterio unico e costante, giudica ed ordina, giudica perché ordina, ordina perché giudica. Ciò che si suol chiamare *intelletto* o, con minore precisione e più accogliente ampiezza, *ragione*, è l'ente costante, l'*ὄν*, attraverso il quale le percezioni filtrano per essere conosciute e per essere rese conoscibili dall'individuo, cioè per essere distinte, ordinate. Nella molteplice mutevolezza delle percezioni la ragione è la misura, la vera legge costante che mette ordine. Fa quello che il diritto fa nella collettività sociale: è il diritto del pensiero. Del pensiero che è, per conseguenza a suo modo, un ordinamento giuridico. Le collegate,

sistematiche manifestazioni normative dell'intelletto come legge sono osservate, analizzate dalla riflessione e prendono complessivamente il nome di *logica*, la quale è un po' la legislazione e, nel tempo stesso, la legalità del pensiero. La riflessione modifica e muta le sue opinioni intorno al sistema delle manifestazioni normative dell'intelletto, non perché quel sistema muti, ma perché la riflessione corregge e modifica i propri pareri su quelle innumerevoli manifestazioni. Le quali sono violate sì dall'individuo, ma non mutate; l'individuo può mutare le norme, emanate dalla norma che ha in sé, solo uscendo da se stesso: del demente, di chi è fuori della mente, si dice infatti che è *fuori di sé*.

Il demente è fuori della *normalità*, che è uso abituale e naturale della norma; sulla stessa via, ma a una tappa diversa, s'allontana dalla normalità chi infrange la norma, chi si ribella alla *ratio*. Infatti l'azione cattiva è tentativo d'elusione della normatività, quasi d'evasione dall'obbligo cui l'uomo, per il fatto stesso di esser uomo, è costretto: la regola violata da chi, nel pensare, compie un errore logico è la stessa che è violata da chi, nell'agire, fa del male, compie un errore morale. Perciò l'errore non è mai né *logico*, né giusto. Sbaglia chi non sa giudicare, non sa *dicere jus*.

4. Che la norma violata da chi sbaglia nell'agire sia la medesima che è offesa da chi sbaglia nel pensare è verità da tempo ben nota al pensiero riflesso.

Non solo nell'azione è immancabile la presenza di un criterio di riferimento come è immancabile nel pensiero, ma il criterio è, in entrambi i casi, uno solo. Il concetto sbagliato (illogico), come l'azione sbagliata (cattiva, ingiusta) è infrazione della normatività.

Da Socrate in poi il razionalismo morale fornisce argomenti ad ogni etica preoccupata del proprio fondamento, perché la base di ogni etica è sempre nella coscienza: non occorre ricordare la *σωφροσύνη*, che è *intelligenza sana* prima che *dominio di sé*, per stabilire che *coscienza* è *consapevolezza*: ha coscienza e con coscienza agisce chi è consapevole, chi conosce la potenza e i limiti che gli derivano dall'essere uomo, dalla condizione razionale in cui si trova. Perciò cattivo è colui che non sa, che non è saggio. Invertendo il rapporto platonico, si potrebbe dire che l'ideale del *saggio* è il modello individuale dell'idea del bene, in cui bontà e sapienza confluiscono e coincidono.

Se Kant fosse riuscito a dimostrare che «tutta la nostra facoltà di conoscere è legislativa a priori», se egli avesse voluto eliminare con una forza omogenea *l'hétérogénéité de l'entendement*⁷⁷ che rode dall'interno tutto il sistema criticistico, se avesse inteso spiegare la doverosità del postulato della ragione pratica, avrebbe dovuto ricorrere al *λόγος* platonicamente interpretato e fondare la legislazione a priori della facoltà di conoscere sulla unificante unità della ragione,

che è pura e pratica. L'isolamento noumenico dell'intelletto glielo impedisce: è per questo che la legge dell'azione si riduce ad una esortazione deontologica che comanda di agire in modo che la massima delle azioni possa erigersi a massima universale. Il razionalismo etico, più immediatamente legato al platonismo, non ha bisogno dell'esortazione: sostiene che la legge dell'azione non deve essere, ma è massima universale: è la ragione stessa. In entrambi i casi la singolarità è, per dirla con Ehrhard⁷⁸, il carattere tipico della disposizione maligna: ma la singolarità kantiana infrange un vincolo meno vincolante di quello del razionalismo classico, perché è un vincolo che l'individuo ha legislativamente posto a se stesso, non è la legge del pensiero umano, il medesimo pensiero per cui l'uomo è uomo. In Kant è solo parte di quel pensiero, perché un'altra parte appartiene alla inconoscibilità noumenica. Una fede che sopprime il pensiero e vi si sostituisce⁷⁹ sottrae a se stessa il suo maggiore alimento, si sminuisce e decade, forse non può neppure essere definita fede; concede troppo alla singolarità che è disposizione maligna; finisce col fare della volontà l'unico vero *a priori* e dimentica che la volontà non deve farsi imperativa perché o è già imperativa, in quanto contenente la *ratio*, o non è volontà. Una volontà che debba farsi normativa sembra poter essere, prima di adempiere il suo obbligo, non normativa, laddove una volontà non normativa, cioè empirica e particolare, non è volontà o lo è in maniera tanto effimera da non richiedere nessuna esortazione a rinunciare a se stessa: qualsiasi volontà singolare, anche se non esortata, anche se non sospinta imperativamente, finisce col rinunciare a se stessa per effettivamente volere; se potesse farne a meno, non ci sarebbe incitamento capace di convincerla alla rinuncia.

La superiorità teoretica del razionalismo etico, ontologicamente e non deontologicamente inteso, su ogni altra forma di etica è data dalla asserita unicità della norma che regola la vita del pensiero e dell'azione: unicità che evita ogni ragionamento esortatorio e, soprattutto, ogni razionalismo esortatorio.

Il pensatore che, meglio d'ogni altro, ha chiarito e illustrato le ragioni della unicità è, senza dubbio, il Rosmini: «La teoria dell'origine delle idee contiene certamente i semi dei principi del diritto naturale. Poiché l'essere, quest'idea prima, principio formale di tutte le altre, considerato come il principio della logica, cioè come la suprema regola di tutti i giudizi, prende il nome di verità; e considerato come la suprema regola della specie particolare dei giudizi che si fanno sulla moralità delle azioni, si chiama prima legge e costituisce il principio della morale. Riflettete che l'essere, il vero e il bene sono la medesima cosa considerata sotto diversi aspetti. Quando si considera questa cosa in se stessa senza altra relazione, si chiama essere; quando si considera

in relazione colla volontà, si chiama bene»⁸⁰.

Mostrare l'identità della norma logica con la norma etica non era veramente possibile fino a che non fosse eliminato l'ostacolo della pluralità platonica delle idee (difficoltà in parte simile a quella sorta in Kant dalla pluralità delle Categorie, incompatibile col tentato apriorismo), fino a che ogni idea fosse regola per la conoscenza d'ogni fenomeno. È Rosmini ad eliminare l'ostacolo dimostrando essere unica l'idea, sola regola per la conoscenza di tutti i fenomeni. Dannoso e superfluo è «ammettere nell'uomo tanti tipi, quanti sono i giudizi, o le idee che acquista con quei giudizi giacché una volta che egli abbia in se stesso il segno al quale conoscer possa la verità e l'errore, sta in lui poi l'applicazione ad infinite cose, a tutte le cose ch'egli vuole; egli ha da quel punto la facoltà di giudicare la potenza di discernere e di godere il vero, che dovunque ha un medesimo volto: in una parola, allora è in suo potere il giudicare delle cose, perché n'ha la regola: una regola sola basta per tutte, perché in tutte egli non cerca mai che una cosa sola, ciò ch'è vero e ciò ch'è falso»⁸¹. Ma l'idea può essere una condizione d'essere l'idea dell'essere, quella che a tutto e a tutti è comune, che a niente e a nessuno può mancare. Poiché l'essere è in ogni ente, è ciò che noi conosciamo essere in ogni ente, altrimenti non conosceremmo l'ente come ente, tutte le operazioni della riflessione si riducono a questa formula: «paragonare gli oggetti all'essere universale e, mediante questa misura comune, paragonarli tra loro e trovarne le differenze e le relazioni»⁸². Dunque «l'idea è la regola, dietro la quale noi formiamo il nostro giudizio»⁸³.

Non è difficile capire per quale motivo in Rosmini la *misura comune*, che è regola del conoscere, sia anche nor ma morale: fra gli enti reali, ciascuno dei quali può trovarsi in una serie di stati diversi, l'intendimento umano uno ne sceglie come il perfetto, ravvisandovi un ordine che si presenta come il bene dell'ente. Tutto ciò che tende a distruggere una natura viene considerato come contrario a quella natura, come male per essa; all'opposto, tutto ciò che non è in contraddizione con l'essenza della natura è bene. A rigore, l'*essenza* è la regola del bene e del male della natura che è. «Il bene s'immedesima coll'essere; il bene non è che l'essere, l'essere che si realizza, si attua, si sviluppa: nell'attuarsi, nello svilupparsi, egli ha un ordine intrinseco e necessario, di che non si può trovare la ragione se non in lui solo. Quest'ordine fa sì che una cosa ne chiami o ne escluda un'altra (...). Quando una cosa ne chiama un'altra per l'ordine intrinseco del suo essere, quest'altra è a lei buona; quando l'esclude, è cattiva (...). Essere e bene sono il me desimo; se non che il bene è l'essere considerato nel suo ordine, il quale viene conosciuto dalla intelligenza, che in-conoscendolo ne trae diletto; il bene, in una parola, è l'essere sentito in rapporto colla intelligenza, in quanto

questa vede ciò che ogni natura esiga a se stessa»⁸⁴. Perciò misurare i gradi di reale esistenza che ha una cosa è lo stesso che misurare i gradi di perfezione. Perciò l'idea dell'essere è la nozione con cui si rileva, si misura il bene di tutte le nature che si per cepiscono e conoscono. Agisce bene, *si regola* bene chi, esattamente concepita la nozione mentale, la segue. E la legge morale è nozione mentale⁸⁵ perché «l'essenza della legge morale, la sua forma, la sua virtù obbligatoria, per la qual solo ella è la legge, non può essere o manifestarsi che nella mente, di guisa che ella si riduce ultimamente sempre ad una sua concezione o nozione, o idea, o ragione onde che proceda, o ci venga comunicata»⁸⁶. Meno estensivamente, tale nozione non può non essere l'idea grazie alla quale i giudizi sono possibili, se è vero che «la coscienza non è che un giudizio», se la legge morale è quella con cui si giudica della moralità delle azioni.

L'incomparabile originalità della *Filosofia del diritto* rosminiana deriva anche dal fatto che in essa è, per così dire, esplicita l'identità di norma logica e norma morale. L'obbligatorietà del diritto razionale ha per presupposto la concezione che l'uomo sia «obbligato ad operare com'ente ragionevole»⁸⁷. Chi, ricusando di aderire all'essere secondo l'ordine dell'essere, cioè preferendo l'essere minore in confronto col maggiore, opera male, in fondo, o non conosce o disconosce l'ordine dell'essere. La dottrina dell'assenso e la conseguente distinzione tra facoltà di conoscere e facoltà di riconoscere fanno sì che la giustizia si presenti come fondamentale principio gnoseologico. Infatti «il solo presentarsi da prima d'un oggetto alla mente nostra annuncia in noi stessi la legge eterna della giustizia. Imperocché conosciuto l'oggetto, e postici a riflettere su di lui, incontanente conosciamo la necessità di averlo per tale, quale egli è, per tale riconoscerlo, per tale giudicarlo»⁸⁸. La giustizia non è un principio morale che s'aggiunge all'attività conoscitiva, l'aiuta e ne è aiutato: è il principio che è insito in ogni atto di conoscenza. Quando conosciamo un oggetto per bello, buono, degno, brutto, cattivo, indegno e via dicendo, lo riconosciamo per tale, lo diciamo tale quale è: se in questo riconoscimento non siamo tanto liberi da riconoscere l'oggetto tale quale è, noi compiamo una azione ingiusta, noi usiamo male la norma di cui siamo in possesso, spesso perché non siamo esperti del nostro stesso possedimento; analogamente, compiamo un'azione giusta se il riconoscimento è esatto, non alterato. Conoscere bene è agire bene: in entrambi i casi l'individuo non deve fare altro che stare «passivo al vero», cioè lavorare per conquistare questa attiva passività, per farsi l'*oculus simplex*, per «avoir la vue bien nette pour voir tous les principes, et ensuite l'esprit juste pour ne pas raisonner faususement sur des principes connus»⁸⁹.

5. Attività teorica e attività pratica degli individui impiegano una sola regola.

Non sempre è evidente che per pensare ed agire l'uomo ha obbligatoriamente bisogno di una norma, che regoli il pensiero e l'azione, perché è facile confondere l'implicito con l'assente, l'esplicito col presente: poiché si vede che gli individui nell'operare seguono una legge, si ritiene che si tratti d'una legge che i singoli per meglio operare (o, anche, per operare bene) hanno voluto e vogliono dare a se stessi; laddove essi, più che *volere* e *aver voluto*, hanno *dovuto* e *devono*: più esattamente, *non hanno non potuto* e *non possono non* dare a se stessi. Infatti, quando non vogliono, quando provocano un contrasto fra volontà particolare e dovere, costruiscono una qualche norma per surrogare ed eludere la maggior norma, senza riuscire ad altro che a render palese il valore universale e necessario dell'obbligo normativo.

Niente conferma che la volontà è normativa quanto il fatto che, perfino nei suoi sforzi più particolaristici, essa fa atto d'ossequio alla normatività: è normativa anche quando non lo è. Il singolo mostra come sia indispensabile la norma, anche e soprattutto quando non la segue, quando la scambia e la sostituisce, quando cerca mettere se stesso al posto della norma. Allora veramente indica di non poter volere senza volere normativamente. Quando proclama di voler fare quello che vuole, quello che «gli pare e piace», tenta riferire l'azione a se stesso, ad un se stesso non limitato da doveri e norme che gli si sovrappongono, ma indipendente e «spontaneo», non più prigioniero nella rete degli obblighi, ma solo.

L'individuo che nega ogni norma, rompe ogni obbligo, prescinde dalla spregiata necessità del riferimento ad una misura (facciamo il caso limite, più esemplificativo), vuole essere pura e semplice norma a se stesso. Sarebbe troppo facile far notare che non può ignorare la norma chi vuol porre tutto sé come norma a se stesso. Un'altra osservazione, meno semplicistica, deve esser fatta: letteralmente, l'individuo che pone tutto sé come norma non è colui che prescinde dalla norma, bensì colui che pienamente la realizza e l'esalta. Se io pongo tutto me come norma a me stesso, seguo l'essere e il bene, perché soltanto nell'essere e nel bene io posso trovarmi completo, quasi spogliato dalla mia finitudine, dalla mia parzialità. A prescindere da ciò, se voglio essere io norma a me stesso, devo essere *io* e riconoscermi come tale, cioè – si è visto – superare la mia empiricità. Sono *io* soltanto superando la mia immediata singolarità: quanto più voglio essere *io* tanto più la devo superare: perciò sarò io norma a me stesso, solo se vorrò e saprò assimilarmi a ciò che, essendo in grado di superare l'empiricità, fa sì che io sia io. In tal caso la mia attitudine, logica e morale, a giudicare dovrebbe essere

perfetta.

Ma è noto che non questo intende l'individuo quando proclama di voler fare ciò che gli piace: intende d'esser libero di seguire un suo momentaneo (e, per quanti lustri possa durare, pure breve sarà il momento) capriccio, vale a dire il suo immediato volere, quel volere che, senza nessuna mediazione, è, in un dato tempo, presente alla sua volontà. L'individuo che così agirà sarà norma a se stesso nel senso che gli sarà norma un tratto particolare della sua individualità. Secondo l'esigenza sofistica, misurerà le cose volta per volta con quella parte incostante e mutevole di sé che gli sarà presente. Cioè non le misurerà: non è possibile misurare un qualsiasi oggetto usando misure fra loro diverse e irriducibili.

Chi giustamente obiettasse che il tratto d'individualità con cui l'individuo si fa norma a se stesso è sempre parte di una medesima individualità, richiamerebbe l'attenzione sulla unità, sulla totalità di cui il tratto d'individualità è parte; quindi direbbe che colui che volta a volta segue la norma poco normativa del volere che gli è immediatamente presente, adopera, con vana fatica, per le stesse entità, non misure fra loro irriducibili, bensì misure multiple di una misura unica. Ed è vero. Ma riconoscere ciò è riconoscere che i tratti della immanente individualità possono misurare solo in quanto riducibili all'unità della misura, che è l'individuo intero, completo perché completato dalla costanza della *ratio* che è in lui. Perciò chi segue il proprio momentaneo capriccio, il proprio arbitrio (arbitrio rispetto alla legalità della norma razionale), è in una situazione transeunte e anormale; o ne esce per ridurre le misure alla misura o non ne esce, definitivamente vi rimane e si chiude nella demenza, nella situazione di colui che vuol misurare la stessa entità con misure irriducibili, di colui che realmente può fare a meno della misura normativa perché l'ha smarrita, l'ha spezzata, nello sforzo troppo teso, eccessivo o inadeguato.

A guardar bene, per lo più, gli uomini, per quanto frequentemente lo commettano, sono convinti della transitorietà del male; in un certo senso, il rimorso, il pentimento il semplice disagio morale che, nella maggioranza succedono all'azione cattiva, equivalgono ad una specie di autonoma, quasi istintiva, riduzione decimale all'unità metrica del bene, inutilmente trascurata: inutilmente, se è vero che a quella unità presto o tardi bisogna ricorrere e tornare.

Ma c'è chi non compie in sé questa riduzione, o rifiuta verbalmente di compierla, o nega che si compia. Ogni *male* è la conseguenza della resistenza del singolo alla riduzione normativa: è azione del singolo che difende la sua solitaria, particolare singolarità di contro all'intervento della misura che sottrae la singolarità al singolare e la rapporta al non-singolare, per provarne e conoscerne l'autentica

individualità. In ogni male c'è *passione*, perché la passione è, appunto, rifiuto di inserimento dell'azione e del sentimento nella circolarità dell'essere normale: è arresto prolungato in un tempo che si vorrebbe faustianamente fermare, recidendolo dal suo divenire, cioè ferendolo nella sua stessa temporalità. Di qui la tragica posizione antinormativa dell'appassionato⁹⁰.

Il bene è sempre plurilaterale perché segue l'universalità della *ratio*; il male è sempre unilaterale perché segue la particolarità singolaristica. Perciò l'uomo buono e onesto è *νομιμος*.

Per ingannare questa semplice verità gli individui hanno compiuto ogni sforzo: hanno tentato, in mille maniere, l'universalizzazione, o la collettivizzazione, del singolare. L'attivismo contemporaneo, inteso come tentativo illogico e illogistico di compiere l'azione per l'azione, di realizzare l'azione senza commisurarla ad un termine che la trascenda, è il più coerente ed impetuoso di tali tentativi. Ma se, anche di fronte all'attivismo, la normatività è destinata ad avere un'ulteriore conferma, è per un elementare motivo: ogni azione potrebbe valere solo in se stessa e per se stessa se potesse esistere un'azione senza agente. Ma poiché ciò, nell'ordine umano, non è possibile, l'azione per l'azione potrebbe aversi soltanto se l'agente potesse essere solo, cioè potesse essere capace di compiere l'empirica, immediata azione, senza essere *io* agente, ossia se potesse essere *io* empirico, avulso dal suo essere, estraneo a se stesso. Essendo inammissibile ciò, l'azione per l'azione non può mai essere realizzata. L'azione per l'azione è precisamente l'azione che non può essere agita. È un'azione che si è esclusa dall'agire. L'azione è azione soltanto se esiste un criterio logico che la metta in moto e la giustifichi. Esso potrà essere sbagliato, potrà essere di una logicità mancata, a suo modo illogica, ma sarà un criterio che permetterà di spiegare, di misurare l'azione. Chi agisce, anche se non ha ragione d'agire, ha pur sempre una ragione per agire. L'azione per l'azione può essere compiuta soltanto dall'anormale, perché l'anormale è appunto nella condizione di agire come agente tutto empirico, cioè limitato, costretto a rimanere sempre presente a quella rappresentazione che è immediatamente presente alla sua mente, interamente occupandola. Nell'anormale si realizza un effettivo presenzialismo immanentistico: come *io* meramente empirico, egli è presente al suo pensiero, che è costituito da un'unica rappresentazione; non ha bisogno di niente che lo trascenda.

Al contrario, l'agente normale ne ha sempre bisogno, mai può farne a meno; non può mai immergersi completamente nell'azione fino a coincidere con essa. C'è sempre qualcosa in lui che è diverso dall'azione: senza questo *quid*, l'azione non sarebbe eseguita ed eseguibile perché non avrebbe ragion d'essere. L'azione *saue et délivre*

(per usare i due verbi di Verhaeren) a condizione di esser l'azione di un agente normale: maggiore la *normalità* come adesione alla norma, più soterica l'azione. Se l'agente anormale non agisce, l'agente normale agisce meglio quanto più è *normale*, quanto più è vicino alla norma. L'agente non può mai identificarsi con l'azione, non può mai *agire e solo agire*, perché ogni azione, in sé e per sé considerata, è immediata: nell'agente, invece, la completa immediatezza è assurda; c'è sempre un'obbligatoria mediazione, quella mediazione che è la *ratio*. In quanto individuo portatore e, per così dire, titolare della *ratio*, l'agente è diverso dalla propria azione, fuori di essa almeno per un verso. Soltanto quando la ragione l'abbandona, egli coincide col solo agire rimanendone prigioniero, diventando così incapace di agire perché incapace di distaccarsi dalla mera azione. Peraltro, le mere azioni sono esemplari non-azioni e non hanno diritto al nome d'azione, invano tentano usurpare una qualifica che ad esse non compete, veramente «lose the name of action»: tutta la grandezza dell'azione sta proprio nel fatto che in ogni azione è insito qualcosa che va oltre l'agire dell'agente. Chi aspira ad agire per agire, proprio perché, per programma, vuol disfarsi di quel *surplus*, non può agire.

Da parte sua, chi agisce male non rifiuta e non può rifiutare la *ratio*, ma ne fa cattivo uso, l'interpreta ed applica erroneamente. Soprattutto confonde la misura parziale con la totale; adopera un sottomultiplo invece dell'unità di misura. Ma in ogni azione è sempre presente la norma perché norma dell'azione è lo stesso agente, che non può mai essere solo agente e che, anzi, è idoneo a fungere da criterio di riferimento dell'agire proprio perché, per la razionalità che lo caratterizza, non può mai interamente coincidere con l'azione. In ogni azione dell'individuo non può mai mancare una misura dell'azione perché misura dell'azione è l'individuo in quanto, per essere se stesso, deve perennemente trascendere sé ed ogni suo prodotto. E la ribellione alla norma non solo è inutile, ma dannosa alla stessa particolarità del soggetto, costretto, in fine, a servire, nolente e con maggior fatica, quella forza con cui ha rifiutato di collaborare⁹¹.

6. Comunque debba intendersi l'opinione di Protagora in proposito, il protagorico uomo, misura di tutte le cose, riesce a misurare soltanto se partecipe dell'intera umanità, rispettoso degli obblighi che l'esser uomo comporta.

La prima esistenza *collettiva* che vieta all'uomo di esser solo e di considerarsi solo è quella razionale. E ciò non perché l'individuo guadagni la socialità aggiungendo al primo rapporto sociale, costituito *in mente*, mille altri rapporti relazionali più esterni, come avviene nelle più coerenti interpretazioni del neo-idealismo⁹². Ma perché nessun rapporto può essere costituito *in mente* o *extra mentem* senza essere,

contemporaneamente, del singolo e più che del singolo. La stessa nozione di *individuo* è priva di significato se tenta rappresentare un soggetto singolare, particolare, empirico, escluso da ciò che in lui singolare, particolare empirico non è. Lo sdoppiamento di *individuo* e *soggetto*, e perfino lo sdoppiamento (più classico) di *individuo* e *persona* sono conseguenza di un'astrazione analitica che dimentica la propria gnoseologica funzione strumentale e si pone arbitrariamente come distinzione della inscindibile unità umana.

Il *collettivismo* dell'unità umana, per così esprimerci, non deve essere frainteso. L'autentico individualismo è un monismo collettivo determinato dall'esistenza negli individui di un immancabile criterio normativo che costantemente trasforma l'individualità individuale, la singolarità singolare, con una trasformazione che collettivizza l'individuo perché è l'individuo nella sua realizzata interezza. La *ratio* nel riconoscere le singole sensazioni, i singoli oggetti, cioè permettendo all'individuo di conoscerli, li modifica fino a sottrarli alla loro particolarità. È così energica questa attività modificatrice che non pochi la considerano addirittura creatrice lasciandosi ingannare dalla sua potenza, la quale, per quanto grande, sarebbe inspiegabile, assurda, se fosse nello stesso tempo atto modificante e oggetto modificato (proprio dalla pretesa consustanzialità di atto modificante e oggetto modificato deriva l'erronea valutazione individuale, parziale della individualità, con il conseguente trascendentalismo dell'individuo; quest'ultimo, invece, non deve realizzarsi trascendendosi perché, se è se stesso, si è già trasceso).

La necessaria presenza nell'individuo di una norma, regolante tutti i concetti e tutte le azioni, collettivizza ogni atto del pensare e dell'agire, fa sì che l'individuo non possa mai star solo con un solo suo atto mentale e pratico. Deve sempre tutti conglobarli nella comunità dell'essere. L'individuo, in quanto individuo, non è mai solo con se stesso perché non può isolarsi da quella verità che, per riprendere un'immagine pascaliana, usata da Bergson⁹³ come da Berdjajev⁹⁴, è socializzata e socializza. Difatti la verità, sia pure intesa semplicemente come regola necessaria del pensare e dell'agire, «unifica gli umani individui»⁹⁵ perché a tutti gli individui è comune. Se non mi è lecito riferire il mio pensare e il mio agire ad un criterio volta per volta diverso, se la misura di me pensante ed agente deve essere sempre la stessa, quel medesimo criterio, quella medesima misura devo avere in comune con gli altri. La misura con cui io devo misurare è la misura con cui tutti devono misurare, la norma che mi regola è la norma che regola tutti da cui tutti non possono non essere regolati. Io conosco l'*altro* rapportandolo ad una regola predicativa; se egli conosce me, se comunichiamo sia pure approssimativamente, sia pure per quel tanto che riusciamo a parlare o comunque ad intenderci,

è segno che egli conosce me rapportando me alla stessa regola a cui io ho rapportato lui. Ciò mi dimostra che la regola non solo è costante nella sua unicità, ma è anche *comune*; la sua apriorica universalità è anche *comunanza*. L'uomo progredisce rendendosi conto di ciò: il progresso umano consiste, in ultima analisi, nel chiarire questa consapevolezza. Se, bene o male, spesso più male che bene, io comunico con gli altri e gli altri comunicano con me, vuol dire che usiamo la stessa regola. Anche a questo proposito le eccezioni non smentiscono, ma confermano: il disagio, talvolta gravissimo, che io provo quando non riesco a comunicare con l'altro, sta a dimostrare che io sono abituato a comunicare; e perfino quel non comunicare è una prova della generale comunicazione, sia per il disagio eccezionalmente (il disagio, come è ovvio, è sempre eccezionale, è sempre il segno di una anormalità) provocato in me, sia perché indica che non comunichiamo perché ci riferiamo a misure diverse. Tra me ed un altro che abbia principî (la locuzione «aver principî» è per se stessa normativa) opposti ai miei, la comunicazione è difficile, quasi sempre polemica, proprio perché all'intesa pacifica e normale, che sorge dalla comunanza dei principî, si sostituisce un contatto d'attrito, tanto *polemico* da poter finire in πόλεμος. Il quale rimane, tuttavia, una maniera di comunicazione: comunicazione tra nemici, cioè tra individui o gruppi resi ostili dalla diversità dei principî cui si ispirano. Cioè, nel dissenso più aspro come nel consenso più completo, la comunanza della regola è sempre implicitamente riconosciuta: niente lo mette in evidenza come il pietoso *dar ragione* al demente, col quale non è possibile in nessun senso, polemizzare, perché non ha alcuna regola in comune con gli altri.

Nemmeno lo scetticismo nega la comunanza della norma: tutti sanno che la negazione scettica della verità è facilmente svalutata e contestata dalla semplice obiezione di chi faccia notare come la negazione dello scettico presupponga la capacità d'intenderla da parte di coloro ai quali lo scettico, con la sua dichiarazione, direttamente o indirettamente, si rivolge, presupponendo una realtà accomunante lo stesso scettico ai tutti cui si rivolge.

Dunque, la norma costituisce il minimo comunicativo. Ogni forma di contatto umano smentisce Gorgia: se, in una qualche maniera, io riesco a comunicare con gli altri, qualcosa posso conoscere, dunque qualcosa è. Se ognuno potesse *paragonare* le proprie sensazioni ad una regola diversa da quella a cui ciascun altro paragona le proprie, qualsiasi società sarebbe impossibile. Ogni membro della società umana ha almeno una regola in comune con ciascun altro membro. Chi sia in una situazione tanto anormale da non avere neppure quella regola in comune con gli altri è fuori della società e difatti finisce con l'esserne coattivamente escluso. Ed è compito di ogni uomo che non

sia in quella situazione anormale oltrepassare il minimo comunicativo per avere in comune con gli altri più della sola prima regola.

Le varie società sorgono dalla omogeneità delle regole (al plurale) e tendono ad accrescere tale omogeneità diffidando dei membri capaci di incrinarla. La crisi di ogni società è determinata dalla formazione di gruppi viventi in seno alla società stessa e disconoscenti le regole comuni, rese unitarie nell'unità della società, perché portatori e fautori di regole diverse. Il fortunato successo del *principio di nazionalità* dipese, in buona parte, dalla sua capacità a riunire insieme il più gran numero di regole comuni, e pur disperate, derivanti la loro omogeneità dall'impulso naturale, etnico all'associazione, idealmente trasformato e rinnovato dal mito (in senso soreliano) della nazionalità. Analogamente, le difficoltà che hanno nel sostenersi a lungo gli Stati dominati da una oligarchia intollerante, da una sola fazione o, come si dice, da un *partito unico*, de riva dalla insufficiente comunanza normativa. Per lo stesso motivo, l'individuo isolato, che infranga una delle regole della società in cui vive, resisterà nella sua condizione meno, o con minore facilità, di un gruppo di ribelli: nel gruppo le immancabili regole comuni ai raggruppati danno luogo ad una *normalità*, relativa al gruppo, che fa avvertire con minore disagio la situazione *anormale*.

Per quanto si possa disprezzare la normalità, con la monotonia ed il conformismo a cui inevitabilmente dà luogo e l'automatismo a cui può erroneamente indurre, a chiunque è dato vivere soltanto formando una qualche normalità, sia pure la normalità dell'anormalità, cioè abbandonandosi all'uso abitudinario di norme. Quel tanto di meccanico che è nell'individuo esige una normalità che impedisca alla macchina individuale troppo bruschi mutamenti di regime: l'esempio più probante è fornito dalla meccanicità dell'abitudine, che ha tanta parte nell'esistenza dell'individuo da poter perfino sostenere e salvare, con l'aristotelica abitudine alla virtù, ciò che è più alto in lui⁹⁶. Da questo punto di vista, la normalità appare come il segno esteriore della normatività, come un riconoscimento della necessità della norma. E difatti anche la normalità intesa come conformistica ripetizione abituale e abitudinaria di atti, è degli individui e dei gruppi più rispettosi delle norme, più consapevoli dei loro obblighi⁹⁷.

Se la regola come *ratio*, cioè la *ratio* come regola, è scelta per termine universale di riferimento grazie alla sua tipica costanza, ogni regola è assunta come regola per una costanza (una *regolarità*) che possegga o sembri possedere. E la costanza ha, in ogni caso, una sua monotonia, che finisce col riflettersi in chi la rispetta e la osserva. Per questo, la normalità, anche nel suo deteriore significato, accompagna sempre la normatività.

Se, a rigore le società, per il fatto stesso d'essere socie tà, non sono

mai *aperte* (per quanto lo si spera e lo si desidera), ma sono sempre chiuse⁹⁸, è proprio per l'intimità di normatività e di normalità: per la necessaria costanza della regola e per la ripetizione abitudinaria, poco libera, poco spontanea, poco improvvisatrice, che ogni regolarità impone.

Una società, veramente *aperta*, in cui gli individui comunicassero non grazie alla costanza della norma a tutti comune, bensì, per un totale, sempre improvvisantesi, slancio di dedizione caritativa, non sarebbe società. Non lo sarebbe, perché gli individui sarebbero tanto spogliati della loro individualità da non dover ricorrere, per comunicare, alla regola comune, che sarebbe inutile, messa fuori uso da uno slancio amorevole fornito di forza assai superiore alla norma, e costante di una assai più costante costanza. Meglio: la società non sarebbe società perché gli individui sarebbero troppo perfettamente e santamente individui: se è vero che «l'individu triomphe dans le renoncement à l'individualité», questi individui non farebbero che rinunciare a se stessi e quindi alla *ratio* che assicura la loro individualità nonché la loro comunicabilità e socialità. *Omnis individuatio est negatio*, non solo nel significato spinoziano: essi, invece, non negherebbero ma affermerebbero; non si farebbero valere per se stessi, ma farebbero a gara a non valere; non sarebbero ognuno se stesso, ma sarebbero ognuno dell'altro, per l'altro, nell'altro. Non avrebbero nome perché ognuno risponderebbe all'appello dell'altro, anelando di sostituirsi a lui nella sofferenza e confondersi con lui nella gioia. Il *principium diversitatis* sarebbe principio di indistinzione: il collettivismo dell'individuo sarebbe così collettivo da annullare nell'associazione gli associati. L'*haecceitas* sarebbe superflua perché mancherebbe la qualità individuale, sublimata tanto nella umanità da non permettere più di distinguere tra umanità ed uomo. L'individuo trionfante nella rinuncia all'individualità finirebbe col compromettere, dal punto di vista della società civile, socialità e società. Lo slancio amorevole, caritatevole, non riuscendo per sua natura a farsi norma, non riuscirebbe ad assicurare l'esistenza né della normatività né della normalità.

7. A questo punto dovrebbe essere più chiaro che all'inizio della nostra indagine il motivo per cui abbiamo chiamato *normatività* (non senza ricordare altri usi autorevoli del termine così impiegato) la necessità del riferimento ad una misura, ad una norma. Abbiamo usato ed usiamo un termine così accogliente affinché esso esprima, oltre che la necessità *della* norma, la necessità di *una* norma. Necessità di *una* norma che è già, per se stessa necessità *della* norma: non poter fare a meno di una norma è già riconoscere l'obbligatorietà della norma, cioè la normatività; obbligatorietà che richiede un obbligo, il

quale presuppone un adempimento possibile grazie alla presenza di una paradigmatica legge, che ogni legalità deve avere per esempio.

L'esemplare norma è la suprema regola di tutti i giudizi, di ogni attività giudicante. Per confermare la necessaria universalità della *ratio*, presente al pensiero e all'azione, abbiamo insistito sul fatto innegabile che ogni misura particolare riesce a misurare in quanto riducibile alla misura universale. Ora, una volta constatato che non è arbitrario affermare l'esistenza della necessità del riferimento ad una misura e rilevata l'obbligatoria connessione di qualunque misura con la misura razionale, con la ragione, possiamo affermare, senza essere frantesi, che la normatività mette in luce l'impossibilità di fare a meno delle norme. Cioè possiamo genericamente accennare *alle norme*, perché sappiamo che ogni norma, se è norma, se rientra nella normatività, se riesce a misurare, è già in uno stato di subordinazione rispetto alla misura universale. A questo punto, anche il diritto (il cui richiamo è considerato tradizionalmente indispensabile allorché si osserva l'esperienza normativa) può già apparire qual è: riconoscimento e *regolamento* della impossibilità di fare a meno delle norme. Quasi è quella impossibilità esplicita, resa palese e istituzionalmente organizzata. Le norme giuridiche sono *rationes* solo in quanto hanno una *ratio* da imitare, in quanto c'è una misura che insegna loro come si misura.

Ma il suggerimento che l'attività giuridica dà per la soluzione del problema della normatività non va richiamato in omaggio ad una connessione convenzionalmente osservata, né va richiamato per ripetere le osservazioni d'uso. Va invece sottolineato perché, fin d'ora, anche prima di collaudare la validità logica del principio di normatività sul banco di prova della comunicazione sociale, possiamo constatare che c'è un nesso intimo che lega ragione e diritto.

Che ci sia lo dimostra già il significato normativo che è nel termine *ratio*; con maggior semplicità, lo dimostra, senza aiuto di dottrina etimologica, l'uso comune del linguaggio. Nei discorsi di tutti i giorni si dice «non è logico» per «non è giusto» e viceversa; «è lecito, è legittimo pensare ecc.»: modi di dire che vogliono far rilevare la legittimità, la giuridicità logica di un argomento. Non diversamente si usa «dar ragione, aver ragione». E con felice semplicità un giurista ha scritto: «In questo consiste far giustizia: dar ragione a chi l'ha»⁹⁹. Concisa ed elementare verità nata soprattutto dall'esperienza processualistica: quell'esperienza per cui *aver ragione* è eguale ad *aver diritto*; per cui ogni errore *giudiziario* è un errore *di giudizio*.

Tra ragione e diritto c'è un rapporto assai intimo, se *ragione* e *diritto* sono addirittura fungibili, se *aver ragione* è uguale ad *aver diritto*.

La *legalità* del pensiero si riflette nella legalità propriamente detta e, perfettamente o imperfettamente, la regola¹⁰⁰. È per questo che,

reciprocamente, si può parlare di una «fonction judiciaire de la raison» o considerare, per esempio, il principio di causalità «une règle de présomption légale, ou, si l'on veut, de procédure, applicable à notre comportement intellectuel»¹⁰¹.

Nella normatività giustizia e giustezza s'incontrano. Occasionalmente, assai bene è stato osservato da C. Péguy con accento proudhoniano: «Ce n'est pas seulement la *justice*, dans l'ordre du jugement moral, qui demande que l'on compare toujours deux actions aux mêmes étages et non point en deux étages différents (...); c'est aussi la *justesse* dans l'ordre du jugement mental, qui a exactement la même exigence»¹⁰².

La vita sociale è retta da norme che, per quanto possano differire dalle norme logiche, avranno sempre in comune con esse il fatto d'essere norme. In quanto norme, non potranno rinunciare alla loro necessità normativa. Che è necessaria per ordinare le percezioni *in mente* come le più varie azioni *extra mentem*. Ogni norma è *ratio*, cioè, contemporaneamente *ragione* *intelligenza* *intelletto* e *misura* *legge* *regola*. Chi volesse esemplificare i due significati potrebbe dire che l'uomo, *rationis particeps*, *ratione omnia facit*. Il concetto aristotelico di legge come *δύναμις* costrittiva espressa dalla *φρόνησις*¹⁰³, approfondito e divulgato nei secoli specialmente da Cicerone¹⁰⁴, da Aurelio Agostino¹⁰⁵, da Tommaso d'Aquino¹⁰⁶, trae origine da un particolare giusnaturalismo che, in fondo, nelle sue manifestazioni più consapevoli è giusnaturalistico (anche nella terminologia) soltanto perché incontrantesi con la differente dottrina sofistica¹⁰⁷ della norma di *φύσις*; ma, a rigore, si tratta di un vero e proprio giusrazionalismo, la cui fonte, anche se può legittimamente vantare precedenti eraclitei¹⁰⁸, è socratico-platonica. Per quanto sia filologicamente improbabile la derivazione di *νόμος* da *νόος*, suggerita da Platone¹⁰⁹, è certo che nello stesso suggerimento platonico è la conferma della relazione tra *idea* e *legge* intravista per la prima volta dall'intuizione platonica e liberamente illustrata dall'opinione vichiana, secondo cui grazie alla legge l'uomo ha scoperto il *λόγος*, dalla legge l'uomo ha desunto l'esistenza della razionalità: «Or, poiché certamente furon prima le leggi, dopo i filosofi, egli è necessario che Socrate, dall'osservare ch' i cittadini ateniesi nel comandare le leggi si andavan ad unire in un'idea conforme d'un'ugual utilità partitamente comune a tutti, cominciò ad abbozzare i generi intelligibili, ovvero gli universali astratti, con l'induzione ch'è una raccolta di uniformi particolari, che vanno a comporre un genere di ciò nello che quei particolari sono uniformi tra loro. Platone, dal riflettere che 'n tali ragunanze pubbliche le menti degli uomini particolari, che son appassionate ciascuna del proprio utile, si conformavano in un'idea spassionata di comune utilità (ch'è quello che dicono: gl'uomini

partitamente sono portati da' loro interessi privati, ma in comune voglion giustizia) s'alzò a meditare l'idee intelligibili ottime delle menti create, divise da esse menti create, le qual'in altri non posson esser che in Dio, e s'innalzò a formare l'eroe filosofico, che comandi con piacere alle passioni»¹¹⁰. Il che discende da un'osservazione più generale: «... venuti i tempi umani delle repubbliche popolari s'incominciò nelle grandi adunanze a ravvisar intelletto; e le ragioni astratte dell'intelletto ed universali si dissero indi in poi *consistere in intellectu iuris*. Il qual intelletto è della volontà che 'l legislatore ha spiegato nella sua legge (la qual volontà si appella *ius*), che fu la volontà de' cittadini uniformati in un'idea d'una comune ragionevole utilità, la qual dovettero intendere essere spirituale di sua natura, perché tutti que' diritti che non hanno corpi dov'essi si esercitino (i quali si chiamano *nuda iura*, diritti nudi di corpolenza) dissero *in intellectu iuris consistere*. Perché, adunque, son i diritti modi di sostanza spirituale, perciò son individui, e quindi son anco eterni, perché la corrosione non è altro che divisone di parti»¹¹¹.

Chi volesse ritrovare il concetto dell'unità di νόος e νόμος assai prima che nei «dotti gentili», non solo non contraddirebbe il Vico, esplicito fautore della tesi polemica, e invero discutibile, oggi sostenuta dall'autorità erudita di un Gilson¹¹² ma, presentando il Mosè dell'*Esodo*¹¹³ come lo scopritore della funzione normativa del λόγος, non farebbe che confermare, nella sostanza, l'opinione vichiana, attribuendo non ad una città e a due suoi illustri cittadini, non ad Atene, Socrate e Platone, bensì ad una sola persona, a Mosè il legislatore, il merito d'aver fatto notare per primo il nesso tra misura logico-ideale e misura giuridica.

Ma quello che importa non è l'esattezza dettagliata della intuitiva congettura vichiana, bensì l'avvertita connessione tra la legge della città ed il concetto platonico o, con riserva, pre-platonico di *idea*. Connessione che per se stessa insegna che la *legge* e l'*idea* altro non sono che espressioni della normatività: sono necessari ed universali criteri di riferimento in mancanza dei quali la società non sarebbe società e l'individuo non sarebbe individuo. E possono distinguersi tra loro, possono concettualmente separarsi, per la diversità degli ordini da loro ordinati, per i differenti sistemi da loro sistemati. Si diversificano come si diversificano nella loro molteplice varietà tutte le norme, ma non cessano mai di essere norme, di avere cioè quelle caratteristiche comuni per cui sono riconosciute come norme e possono essere definite come tali. Sono criteri a cui un sistema d'azioni va rapportato per far sì che ogni azione del sistema di cui è parte sia l'azione che è. L'abituale distinzione tra norme della morale, del diritto, del costume, della religione, della cortesia ecc., altro non vuole significare che l'esigenza di misurare ogni azione con la norma

che regola quel sistema di azioni a cui la data azione appartiene.

In ogni Stato i cittadini accettano che loro azioni, almeno per quanto interferiscono nella vita degli altri cittadini come cittadini, siano regolate da una determinata misura giuridica: per esempio, la prevalente, diffusa, importanza delle Costituzioni dimostra che è opportuno che nella molteplicità delle misure vi sia un'unità normativa. Il movimento costituzionale dell'Ottocento è il sintomo di un'affinata esperienza giuridica che tende ad evitare contraddizioni fra le norme e a rendere esplicita e garantita l'unità, peraltro immancabile se lo Stato è Stato. Dall'aspirazione unitaria nasce il pericolo della confusione tra l'immancabile unità normativa e la Costituzione come palese riduzione all'unità, onde si finisce col supporre che la Costituzione sia l'unità, sia sufficiente da sola a formare l'unità, anche quando l'unità manchi perché manca lo Stato. Ossia l'unità costituzionale, che non consente l'esistenza nello Stato di norme che contraddicano i principî costituzionali, erroneamente è giudicata causa di quella comunanza normativa di cui è invece l'effetto.

Anche l'identità di diritto e Stato, asserita dalla dottrina, quando non ponga precisi limiti all'assunto, si presenta come una confusione fra la parziale normatività dello Stato e l'universale normatività. Potremmo dire, riferendoci alla citata tesi vichiana, che tale dottrina non distingue tra *legge* ed *idea*, non perché sopravvalutati la connessione tra le due, ma, anzi, perché disconosce la connessione negando l'*idealità* della legge, rifiutando la *regolarità* dell'*idea*, cioè riducendo assurdamente ogni regola, compresa l'*idea*, alla legge statale. È l'errore tipico commesso dal positivismo giuridico allorché il positivismo stesso dimentica d'essere soltanto un metodo, o se si vuole, una metodologia. Tuttavia, col suo stesso errore il positivismo giuridico, specie nelle sue forme più rigidamente e arbitrariamente positivistiche, conferma la relazione tra legalità logica e legalità giuridica: tanto è vero che avrebbe l'ambizione di sottomettere la legalità logica alla legalità giuridica, la legge legale all'*idea-legge*.

Insomma, se, nei più vari modi, l'esperienza logica e gnoseologica, da più punti considerata, mostra non essere possibile il pensare senza riferimento alla costanza di una misura normativa; se, nei più vari modi, l'esperienza morale e pratica, da più punti considerata, mostra non essere possibile l'agire senza riferimento alla costanza di una misura normativa, il diritto, anche genericamente e imperfettamente inteso come semplice complesso delle norme vigenti in una società, mostra non poter essere se stesso, se sfornito di normatività, se allontanato e scisso dalla normatività. Nessuna azione, mentale o pratica, è possibile senza il riferimento ad una norma: riconoscere questa umana necessità è riconoscere la necessità del diritto, cioè di

un regolamento della impossibilità di non regolare. In questo senso il diritto è l'articolazione normativa della normatività. Le norme del diritto sono le *rationes* della *ratio*.

Est quidem vera lex ratio perché non c'è legge, qualsiasi essa sia, che possa prescindere da quella ragione che è il paradigma e la fonte d'ogni legge. La libera impostazione vichiana del problema è tutt'altro che sminuita da un maggior rigore che sottolinei come l'uomo, con tutta la sua necessità divinamente condizionata, sia esistito prima delle leggi dello Stato e della scoperta platonica dell'idea regolatrice; l'idea regolatrice e la legge dello Stato non fanno che ripetere e rendere concreto il procedimento che individualizza l'individuo, umanizza gli uomini: il procedimento per cui costantemente l'individuo è passivamente trasceso ed attivamente è costretto a trascendersi. Le norme d'ogni tipo esistono perché esiste la normatività, questo *quid* che paradossalmente fa sì che qualsiasi azione teoretica o pratica, logica o morale, riesca ad essere se stessa solo a condizione d'essere più di se stessa, d'essere superiore alla propria singolare empiricità. Non è la normatività il risultato delle norme; sono le norme il risultato della normatività. Il diritto riconosce la funzione della normatività nella vita sociale: è regolamento perché è riconoscimento, può *regolare* solo dopo aver riconosciuto l'universale necessità normativa. La logica è logica soltanto quando non ignori che ogni giudizio logico richiede la norma predicativa; il diritto è diritto soltanto quando non ignori che nessuna azione può esaurirsi in se stessa, ma sempre deve essere misurata, regolata. Perciò il diritto è normatività della normatività: normatività particolare della normatività universale. Non potrebbe normativizzare se non fosse normativizzato. Sa che ogni condotta è retta dalla *ratio* e aiuta ogni condotta ad adeguarsi alla *ratio*. Regola perché sa che non è dato fare a meno d'un regolamento. È misura della misura; riferimento del riferimento.

Il diritto non sarebbe «sistema di regolarità sociale»¹¹⁴ se non conoscesse una regolarità diversa da quella sociale: nella sua regolarità non è autonomo. Tanto è vero che, per quanto possa cercare di sostituire alla *ratio* la *voluntas* singolare deliberatamente impiegata *pro ratione*, non può mai costringere *ad impossibilia*: come qualsiasi altra attività, vede limitato il suo potere nell'ambito razionale del possibile. Il comando impossibile è un assurdo giuridico perché è un assurdo logico: ai confini del diritto, lo *stato di necessità*, l'*inesigibilità* che cosa sono se non dimostrazioni della dipendenza della regolarità giuridica dalla *ratio*? La norma giuridica si scarica di tutta la sua imperatività se contraddice la razionalità: è un sintomatico caso limite.

La «regolarità sociale» non può non conoscere una regolarità diversa

dalla sociale appunto perché ogni norma presuppone la normatività. La presenza di una norma per se stessa postula la presenza della norma. Se c'è l'una c'è l'altra: l'una è *ἡ εἰδωλον* dell'altra. Se la normatività è la necessità del riferimento ad una norma, ogni norma va riferita alla necessità normativa. Perciò in ogni società occorrono due misure che misurino, che riducano a se stesse ogni fatto, ogni atto; esse coesistono perché sono gerarchicamente coordinate, perché si completano. Una è quella per cui gli uomini tra loro comunicano e si conoscono come uomini; l'altra è quella per cui comunicano e si riconoscono come membri d'una società particolare. La seconda non è mai, a rigore, una sola norma, ma un complesso di norme omogenee unitariamente considerabili come *diritto* perché ispirate ad un solo criterio determinante. Il diritto è ciò che è costantemente comune alla comunità degli individui riuniti in società perché aventi una comunanza di principî. Si potrebbe dire che tutte le norme giuridiche, variamente ordinate nei vari diritti, non sono che norme d'interpretazione della *ratio*: le società nascono da una comunanza normativa formatasi tra uomini che hanno in comune una interpretazione, se non identica, certo simile, dell'unica *ratio*: sia o non sia esatta quella interpretazione. La regolarità giuridica è il modo d'interpretazione della regola unica: perciò il diritto è *costitutivo* solo quando il suo *costituire* non s'opponga alla norma che sola è, veramente e letteralmente, costitutiva.

Tra me e ogni uomo almeno una regola è comune; tra me, membro di una società, ed il mio consocio è comune un sistema di regole (una omogeneità di regole) che non può contraddire l'altra regola, la prima. Quando la contraddicesse, ne risulterebbe un'assurda società di soggetti che sarebbero associati senza avere la qualità di uomini, che può essere data soltanto dalla presenza della ragione in ognuno.

Di fatto le società oscillano fra due opposte tendenze: quella che tende ad avvicinare il più possibile il diritto della società alla norma grazie a cui gli uomini sono uomini; quella che tende ad allontanare il più possibile il diritto dalla *ratio* per identificare la società particolare con la società umana, con l'umanità. Tendenze destinate a rimanere entrambe insoddisfatte, giacché il diritto non può mai essere la *ratio*, né può mai emanciparsi completamente da essa: sempre, voglia o non voglia, riflette la formatività, non riesce né a superarla né ad esserne superato.

Tuttavia c'è un senso in cui *ratio et jus convertuntur*: nel senso che il diritto è la ragione delle collettività, è la maggiore misura che le collettività, come tali, possano avere. Il diritto, positivamente considerato, non può mai coincidere con la ragione in senso stretto perché ne dipende. Ma quella da cui dipende è l'universale ragione degli individui, i quali, riuniti in società, quasi aggiungono razionalità

alla propria ragione misurando con la costante norma giuridica le loro azioni scambievoli intersecantisi nella comunità. Queste, nell'intersecarsi e incontrarsi, caoticamente si confonderebbero l'una con l'altra in un invincibile disordine se non potessero essere tutte riferite ad una norma, a tutte comune e per tutte eguale. Nella società politica si riproduce così quell'ordine ordinante che opera nella società mentale. Onde non inesattamente il diritto è stato definito anche «una funzione logico-categorica ordinante con la quale sono concepiti schemi d'ordine scelti a dare una costanza voluta a un determinato complesso di rapporti umani»¹¹⁵. Tuttavia, pur riconoscendo che il diritto è la *ratio* della collettività, è bene distinguere il diritto insieme di *rationes* dalla *ratio* come ragione, al fine di non dimenticare, nella unificazione astratta, che l'universalità della norma è l'universalità (lo speciale *collettivismo*) degli individui aventi ciascuno in se stesso la norma che li determina e li costituisce. Norma che non può avere una categorialità subordinata, giacché non si identifica con la norma a cui gli individui per stare nello Stato, nella società particolare, si riferiscono, ma ne è il modello, l'*idea*.

Fra ragione, in senso stretto, e diritto, in senso stretto, c'è un rapporto di *μίμησις* o (per chi volesse tradurre tomisticamente, con traduzione non grammaticale, la parola platonica) di *similitudo*: la ragione è l'*idea* del diritto, il diritto è il *fenomeno* della ragione. Perciò la definizione dantesca del diritto, profondamente fondata sulla nozione di *proportio*, anche perché presuppone o sottintende il valore della *μίμησις*, appare tuttora completa nei suoi immutabili elementi: in quanto richiede una *comparatio*, in quanto esige un termine di riferimento, la *proportio* conosce e chiarisce l'intima essenza del diritto (perciò la con sapevolezza giuridica romana aveva il concetto dell'«hominis ad hominem proportio»).

8. La *generalità*, di cui la norma si dice dover sempre esser provvista, è richiesta dallo stesso principio di normatività che nega ogni capacità di regolamento ad una misura incapace di regolare tutti quanti i rapporti che accomuna.

Nella norma giuridica la generalità è un segno della subordinazione al principio di normatività.

Gli individui riuniti in società sono agenti che misurano le azioni, incontrantisi nella società, con una comune misura generalmente accettata: ma ogni azione misurabile dalla comune misura *generale*, a prescindere dagli incontri che avvengono, nella società, con le azioni altrui, è per se stessa già misurata o misurabile dalla misura che è più che generale, che è universale. Se la misura generale per tutti i consociati non fosse inferiore alla norma universale e riferibile a quella grazie a tale inferiorità, non riuscirebbe a misurare le azioni

intersecantisi nella società, ognuna delle quali dalla norma universale è misurata. Perciò gli individui non possono adottare come regola ordinante del loro vivere sociale una regola tutta particolare: essa deve essere almeno generale, tendenzialmente avvicinandosi alla universalità. Quanto più l'adottano ristretta, tanto meno facilitano l'ordinamento delle azioni, escludendo dall'ordinamento azioni che, escluse, finiscono col farsi ordinare da una misura diversa e col formare un ordinamento nuovo, pericoloso per l'ordinamento che ha avuto il torto di escluderle. *Jura non in singulas personas, sed generaliter constituentur*. Il diritto costituito *in singulam personam*, invero rarissimo *contra tenorem rationis*¹¹⁶, può valere come anomalia se la sua efficacia non contrasta con la normalità voluta da tutte le persone associate (di qui le «leggi» giuridiche sfornite di generalità); ma non può avere valore ordinante, *giuridico*, non può determinare una normalità se assunto come comun denominatore delle azioni compiute nella società: a rigore non può mai essere inteso in questo secondo senso perché, se così inteso, esso regolerebbe, vorrebbe regolare le azioni di un singolo, senza tener conto del contatto con le azioni di altri. Se fosse costituito *in singulam personam*, sarebbe anche costituito *in singula persona*: pretenderebbe essere nell'io empirico e dell'io empirico; mancherebbe della necessaria ed universale costanza, quindi non ordinerebbe. Cioè la mancanza di *generalità* o è anomala, parziale, provvisoria, o è anche mancanza di esteriorità. Anzi, la cosiddetta *esteriorità* del diritto altro non è che una conseguenza della generalità. La norma non può avere per destinataria una sola persona perché non può mai essere di una sola persona; se volesse esserlo si escluderebbe dalla normatività. L'esteriorità non è requisito autonomo; dipende dalla generalità che, a sua volta, dipende dalla universalità.

L'individuo isolato può presentarsi come destinatario di leggi di cui egli stesso è legislatore quando sia egli stesso lo Spirito concreto e individualizzato¹¹⁷. Ma, in tal caso, l'individuo non avrebbe bisogno di riferire le proprie azioni ad una misura perché sarebbe la medesima prima misura impersonificata: se è in grado di avvertire questo bisogno è perché in questa concezione lo Spirito, nella sua circolarità, si attua anche in una maniera particolare, che lo rende del tutto eguale all'individuo isolato, «astratto ed assurdo» e lo sottrae al pericolo di trovarsi nella condizione dell'individuo privo di individualità perché non partecipe della volontà universale, bensì identico ad essa, incapace di volere volta per volta perché volente, ogni volta, il tutto. Ma quando l'individuo non deve compiere sforzi dialettici per essere quello che è, quando perennemente s'adequa, consapevolmente o inconsapevolmente, esattamente o erroneamente, allo Spirito, senza identificarsi, la misura delle azioni di lui sarà esteriore in quanto generale, comune almeno alle persone con cui più

direttamente comunica.

È così che l'esteriorità non è esterna all'individuo, ma si rivolge a ciò che è veramente interno in lui, cioè a quella attività di pensiero che realizza il singolo trascendendolo nella individualità collettiva, che permette al singolo di comunicare con gli altri. La generalità del diritto, esige la presenza di più individui, instaura rapporti di bilateralità e pluralità, rivolgendosi a ciò che in ogni individuo è individualizzante. Si potrebbe dire che la *socialità* del diritto è una socialità tutta preoccupata dell'individuale, attenta a non sovrapporre il collettivo al personale, volta a vedere la socialità specialmente come inter-individualità. E ciò può avvenire perché l'individuale a cui il diritto si rivolge è proprio quell'individuale che, per essere d'ogni individuo, richiama lo speciale collettivismo intellettuale cui ogni individuo partecipa. La *generalità*, reclamando l'intervento dell'individuale che è in tutti, reclama l'universalità.

Quando il positivismo giuridico s'alleanza allo statalismo ed alle varie *Rechtspolitischen Lehren* per identificare il diritto con l'imperativo posto da chi detiene il potere statale, non valuta i limiti che la *generalità* delle norme impone all'imperativo e pretende trascurare il fatto che la generalità è qualitativamente inferiore alla universalità. Per questo, nelle legislazioni degli Stati che sono oltre modo fiduciosi nelle possibilità imperative, legislative, di detentori del potere, si riscontra una naturale tendenza ad ingannare, eludere, circuire la generalità delle norme: ogni imperativo, in tali Stati, implicitamente distingue tra partecipi e non partecipi dei privilegi del gruppo dominante e si rivolge, indirettamente, o al *civis minoris juris* o al *civis majoris juris*, frazionando la generalità in singolarità, sia pure in singolarità di classi, di categorie, di gerarchie. La crisi del diritto, considerata da questo angolo visuale come crisi della generalità della norma, è la conseguenza della sfiducia romantica, lessingiana, nell'umano possesso della verità, sfiducia che autorizza alcuni a volere per sé una maggior parte di legge; di contro, l'eguaglianza di tutti gli uomini di fronte alla legge, sancita nella francese Dichiarazione dei diritti dell'uomo, derivava dalla fiducia illuministica nell'umana razionalità, apparendo tuttora come uno dei maggiori sforzi compiuti dal mondo umano per far coincidere generalità ed universalità della norma.

Chi volesse guardare l'intero corso della storia degli uomini dal punto di vista dei rapporti tra valutazione della razionalità e concezione del diritto, non potrebbe non scorgere una influenza immediata della prima sulla seconda: influenza tale da confermare, anch'essa, l'esistenza di un intimo nesso tra i due fenomeni, il quale non può non esprimersi in una permanente (anche quando alterata) relazione di subordinazione.

L'indispensabile generalità della norma giuridica da sola prova

l'esistenza della connessione tra ragione e diritto. Dice che la generalità della norma giuridica o è, a suo modo, universalità affievolita, o non è generalità.

CAPITOLO TERZO

L'INVENTIO RATIONIS E LA CREAZIONE DELLA SOCIETÀ

Imitazione del **λόγος** e comunicazione sociale. – L'azione normativizzante – La scoperta dell'autorità normativa. – Autorità ed alterità. – Autorità e bisogno, alterità e lavoro. – Il simbolo nello schema della normatività.

1. È chiaro ormai, che, secondo il nostro modo di vedere, per *norma* deve intendersi il termine di riferimento a cui l'individuo obbligatoriamente si riferisce per agire una qualunque sua attività, per far sì che le sue attività siano se stesse, cioè abbiano ognuna una loro non confusa individualità, vale a dire siano ordinate in un ordine che ordini l'intera esperienza o parte dell'esperienza.

Il termine di riferimento che ordina la totalità dell'esperienza, l'esperienza nella sua totalità, è la suprema legge logica, che è l'idea della misura: l'idea regolatrice per eccellenza; l'idea nella sua operante idealità; l'idea dell'essere, riferendosi alla quale gli esistenti acquistano essenzialità e si conoscono essenti; la *ratio* che con maggiore aderenza alla realtà può essere presentata come *ragione* o come *misura*.

Il termine di riferimento che ordina parte dell'esperienza è *ratio* che, pur non coincidendo con la prima legge, con la norma assoluta e universale, con la ragione, è però sempre misura (misura della parte di esperienza che ordina: se non la misurasse, non la ordinerebbe); e sempre è *razionale* perché sempre è subordinato, per eseguire il suo compito metrico, alla *ratio* come misura e come ragione. La misura non subordinata alla prima norma sarebbe priva di metricità: se vuole misurare, se vuole essere il termine scelto dagli individui (con scelta tutt'altro che libera) per *norma* di una parte di esperienza, non deve contraddire la norma che ordina tutta quanta l'esperienza. Anzi, per meglio evitare di contraddirla, deve imitarla ripetendone il meccanismo metrico. Perciò ogni norma illogica, irrazionale, non è norma. Per quanto desta sia la norma scelta ad ordinare una parte di realtà, per quanto inadatta possa apparire al compito che le è proprio, essa è sempre un'espressione di quel **λόγος** che imita.

Nella comunicazione sociale non manca la possibilità di rendersi conto della subordinazione imitante cui la norma è obbligata. La comunicazione sociale¹¹⁸ si verifica proprio quando è involontariamente e inconsapevolmente scoperta la connessione fra la ragione e le norme assolvienti la loro funzione di termine di un

complesso ordinato di attività, di un ordine di azioni.

Vale la pena di ricercare la prova di quella connessione in questa sede, perché la società (al di là delle inani esortazioni moralistiche e delle speranze giusnaturalistico-universalistiche) appare spesso come quella parte dell'esperienza meno congiunta alla razionalità, meno influenzata dalla norma del pensiero pensante.

Eppure l'influenza del principio di normatività sull'esperienza sociale è tale da consentire di sostenere questa affermazione: se il principio di normatività non avesse valore anche per i più pratici rapporti di vita, nessun pratico rapporto di vita sarebbe possibile, anzi, addirittura, la società non si formerebbe.

2. Si pensi alla solita ipotesi dell'individuo non ancora comunicante o mal comunicante: convenzionalmente, del primitivo.

La psicologia del primitivo, già spiega le esigenze della logica: il primitivo che si emancipa dalla soggezione della natura con cui, in un primo tempo, si confonde; che si spoglia della propria animalità; che si dirozza dalla materia, compie lo sforzo anti-solipsistico che la mente umana perennemente compie e la Logica mette in luce. Fa il contrario di quello che la fantasiosa aspirazione della teoria solipsistica vorrebbe facesse. Non è ancora veramente uomo perché ogni sua rappresentazione è sola, isolata dalle altre, non riferita ad una misura comune, non organizzata in una società mentale, incapace di collegarsi alla rappresentazione precedente: ma i più elementari bisogni vitali lo colpiscono, forse, con la loro regolarità¹¹⁹; ma, fra tutte le rappresentazioni, una lo colpisce più delle altre, sia perché spesso si ripete, sia perché più delle altre energica. Ecco allora che egli personifica questa prevalente rappresentazione materializzandola in una immagine normativizzata perché assunta come superiore e distinta da tutte le altre. Soggettivizzato in un soggetto esterno, da questo momento l'uomo si fa uomo: dal momento in cui la normativa simbolizzazione abitua il soggetto a riferire tutte le rappresentazioni alla stessa misura, ossia a quella misura che egli si è accorto di avere in sé da quando la personalizzazione della rappresentazione che più lo ha impressionato riduce ad un solo termine tutte le rappresentazioni, incombendo su ogni individuo come una onnipresente presenza. Da qui la fondamentale funzione maieutica del feticcio. L'uomo, per farsi uomo, ha bisogno di uno specchio in cui, *relevata facie*, e con immagine alterata ed esagerata, riconoscersi. Il primitivo giunge alla *personalizzazione* del fenomeno perché, pian piano, attribuisce al simbolo, che ha assunto come misura, tutti gli attributi della *persona* che egli confusamente sente di essere, lentamente s'accorge di essere. Quando diciamo che il primitivo personalizza il fenomeno non dobbiamo credere che egli lo costruisca, in un tratto, a sua immagine

e somiglianza perché già si conosce; no; è grazie a quell'immagine che si conosce, grazie a quella forza gradualmente personalizzata a cui egli ormai riferisce pensieri ed azioni che, solo così, sono rispettivamente pensati ed agite. L'antropomorfismo non caratterizza mai la prima fase delle concezioni teistiche; per rappresentarsi antropomorficamente la divinità, l'uomo deve possedere una qualche rozza antropologia che, allo stato vergine, il primitivo non può ancora possedere. Il primo rudimentale feticismo diventa antropomorfo mano a mano che l'individuo vede nella divinità un ente, agente così come egli individuo si sente agente. Infatti il poter agire, sia pure compiendo delle slegate azioni non ancora umane, è tra i primi requisiti del proprio essere di cui l'uomo si renda conto. A rigore, fino a che l'uomo non abbia acquistato la sua umanità, più che *agire*, s'agita, si muove (un po' come noi vediamo non tanto agire, quanto agitarsi e muoversi, i forsennati, gli esagitati). Il «bestione» non ancora uomo è il vero attivista che compie l'azione per l'azione. Tuttavia quel non umano attivismo già confusamente induce a cercare la relazione con un agente; nella «prima favola divina» Giove è «in atto di fulminante»¹²⁰ e con quell'atto determina il suo caratteristico attributo proprio perché il fulmine appare carico di movimento, di azione motrice o, come direbbe la fisica moderna, di energia. D'altra parte, per giungere dalla visione del fulmine al concetto di Zeus non è improbabile si debba percorrere un cammino che tocchi anche la nozione di regolarità, che può anch'essa provenire dall'osservazione di un movimento, col beneficio di aggiungere al fatto del movimento quella costanza che apre la via al raziocinio. Se l'individuo personificasse questo o quel fenomeno riproducendo nella personificazione la propria persona, già chiaramente conosciuta, di quella personificazione non avrebbe bisogno alcuno: invece di compiere un atto decisivo per i destini della civiltà compirebbe un atto superfluo. L'importanza individuale e sociale di quell'atto creativo è proprio nella sua assoluta utilità: con quell'atto non si riproduce un'immagine che l'individuo già chiaramente conosce come immagine di sé. Si produce, invece, un'immagine che sola riesce a dare all'individuo coscienza di sé, che sola chiarisce l'uomo all'uomo umanizzandolo, traendolo fuori dalla animalità. E si produce perché il *simbolo* è, a suo modo, norma, termine di riferimento della non ancora individuata attività del primitivo. Grazie al potere normativo che il simbolo ha in sé, perché è *misura*, l'uomo si serve inconsapevolmente di esso per riconoscersi: infatti attribuisce gli attributi che, volta per volta, avverte come propri ad un termine unitario che riesce ad unificarli. Nella civiltà, perché l'uomo diventi uomo, interviene, o con amorevole perfezione o con gravissime, colpevoli imperfezioni, l'educazione, che dirozza, *educit* dalla inciviltà. In assenza della civiltà, l'educazione non può

intervenire e interviene l'atto creativo del simbolo, che è la prima vera azione del non-uomo che si umanizza, che è il primo atto educativo: è l'«azione madre», il contrario del suicidio. L'umanità può discutere, con opposti pareri, intorno al carattere necessario o non necessario di quella prima azione perché quella prima azione è stata compiuta ed è stata, poi, riprodotta e ripetuta dall'educazione. Se non fosse stata, gli opposti pareri degli uomini mancherebbero perché mancherebbero gli uomini ragionanti. Col che possiamo anche noi sembrar dire che quella prima azione è facoltativa, ma possiamo dirlo soltanto rimanendo nell'umanità. Su questo punto, nemmeno il rifiuto del suicida, l'atto con cui l'uomo nega la comunicazione, ha influenza alcuna: il suicida ha il potere di rifiutare la convivenza, di negare la comunicazione sociale (ed è l'unico che realmente la neghi), ma non ha il potere di modificare la vita quale è sorta. Anzi, il suicidio ratifica l'assetto della vita qual è; rifiutata perché è quale è e perché non può essere diversa da quello che è.

L'atto con cui l'uomo pone il simbolo è un atto decisivo nella storia di lui perché è il primo atto degno del nome di azione: per la prima volta il singolo si fa attivo perché, rapportando la sua azione ad una misura, trasforma il discontinuo *agire*, privo di senso, in una *attività*, unitaria pur nella diversità dei suoi momenti ed aspetti, e tutta riducibile alla qualità di attività *umana* che, specificandola, la differenzia. In sé e per sé, ipoteticamente considerata, la prima delle azioni umane è *azione* perché normativa e normativizzante.

3. Tra i vari *movimenti* esistenti in natura, l'attività umana riesce a distinguersi come tale grazie alla invenzione che l'uomo fa di una misura cui rapportare i singoli *movimenti* singolarmente, sregolatamente, incoerentemente mossi. Quell'invenzione, pur quando si manifesta con l'adorazione, ai nostri occhi grottesca, del simbolo feticistico, è invenzione di una misura, di una *ratio*, che è già scoperta della *ratio*. Se la ragione non fosse scoperta dall'uomo fino ad essere imitata, copiata nel suo meccanismo metricamente razionalizzante, non potrebbe razionalizzare: la stessa comunicazione conoscitiva, infatti, non si verificherebbe. La ragione, come misura ideale innata nell'uomo, non potrebbe operare, sarebbe ignota ed inerte, se l'individuo non fosse in grado di scoprire una misura che, imitando la maggior misura, rendesse quella stessa efficace ed operante. Perciò l'*inventio rationis* è l'*inventio hominis*¹²¹: l'uomo si scopre uomo, cioè capace di attività coerente (resa coerente dal riferimento alla norma) scoprendo una misura normativizzante. E scopre la misura normativizzante, si fa simbolizzante, perché in quel suo simbolizzare è uno dei segni della predisposizione umana al razioicinio. Simbolizza perché è uomo; è uomo perché simbolizza. Perciò la misura razionale

è, nello stesso tempo, innata nell'uomo¹²² e scoperta dall'uomo. Se è predestinato a farsi uomo, l'uomo ha in sé la regola razionale che lo umanizza; ma per umanizzarsi deve saper trovare questa regola e, bene o male, usarla. A differenza dell'animale, chiuso nella sua insuperabile sensazione istintiva, l'uomo può oltrepassare la sensazione e giungere alla rappresentazione concettuale e intuitiva. Si può anche dire che il conoscere umano, perfino nell'uomo che non ha ancora pienamente diritto alla denominazione umana, è sempre diverso dall'istintiva meccanicità: è sempre capace di rappresentazioni complete e ordinate, tanto da dimostrare, con le rappresentazioni incomplete e confuse, una provvisoria deficienza, non una incapacità. Ma perché le rappresentazioni non si confondano e sovrappongano fra loro senza produrre una normale razionalità atta ad intendere e a volere, cioè perché l'individuo sappia usare della ragione di cui è in possesso, bisogna che ogni rappresentazione vada riferita ad una misura che sia unica per tutte quante le rappresentazioni: questa non può essere scoperta dall'individuo in tutta la sua regolante universalità se la natura inferiore non sia in lui e da lui vinta e sottomessa. Il primitivo, non ancora umanizzato e già predestinato all'umanità, scopre la ragione nel momento in cui sceglie tra tutte le impressioni, che si affollano intorno alla sua potenziale capacità conoscitiva, quella impressione che più ha premuto sulla sua sensibilità rappresentativa. Grazie alla impressione che stampa nell'individuo più vasta orma, la sensibilità rappresentativa assurge a completa ed ordinata capacità rappresentativa, intellettuale: e ciò perché la maggiore impressione stabilisce una specie di gerarchia fra le impressioni tutte, riferendole automaticamente ad una regola, ossia alla stessa maggiore impressione. La quale, imponendosi alle altre, apparendo diversa dalle altre perché superiore, insegna per prima che cosa sia l'autorità; per prima introduce il concetto di superiorità. Grazie a questa superiorità, l'impressione più impressionante (o che più ha impressionato il soggetto) cessa d'apparire una forza ostacolante e, poiché superiore, diventa una forza ausiliatrice, il cui ausilio bisogna procurarsi anche a costo di grave sacrificio (talvolta di *sacrificium*): forza che esorta all'osservanza di una serie di norme morali e religiose da seguire se si voglia che il sacrificio non perda la sua efficacia.

La divinizzazione dell'ostacolo è la caratteristica conseguenza dell'isolamento dell'ostacolo superiore compiuto dall'uomo, il quale di quell'isolamento si serve come di uno strumento distintivo che aiuta a discernere gli ostacoli minori, in una serie più o meno graduale di valori. L'ostacolo maggiore, isolato, diviene così un vero aiuto per il superamento degli altri ostacoli.

L'uomo fa dello stesso ostacolo una forza ausiliaria, trasforma il negativo in positivo, perché avverte ciò che vi è di normativo

nell'ostacolo: la personificazione simbolizzata dell'ostacolo è il riconosciuto valore normativo del limite stesso. L'animale non ha limiti: è soltanto limitato. Finisce col rispettare anch'esso dei limiti perché le prove invano ripetute lo abituanano, nelle identiche o assai analoghe condizioni, a non tentare una nuova prova; ma lo *abituanano*, non lo *convincono* fino a dargli coscienza di ciò che è fattibile e di ciò che non è fattibile. Coscienza, questa, che è proprio la «coscienza morale» la quale non distingue tra *fatto* e *fatto*, ma fra ciò che *deve* farsi e ciò che *non deve* farsi, ossia tra il fattibile, e il non fattibile, tra ciò che può farsi e ciò che *non* può farsi. La presenza di un limite, che è lo scoperto valore normativo, distingue la condotta umana da quella animale.

Nel rispondere al quesito del *quid est agendum*, nell'obbedire alle urgenti esigenze dell'azione, l'uomo trasforma la possibilità in doverosità, limita la possibilità, si ferma prima di toccare tutti i confini, prima della fine, e ciò per permettersi di meglio raggiungere il fine: nel campo dell'azione, del fattibile e del possibile, il dovere è un limite posto *al di qua* per non escludere l'ipotesi del salto *al di là, oltre*. *Oltre* che, pur nella sua incommensurabile ampiezza incomincia nella modesta sfera dell'individuo, là dove essa è deliberatamente limitata, ristretta dall'individuo. Il dovere è un passo indietro che l'uomo fa per *respicere finem*, in tutti i sensi: piuttosto che tentare di fare un passo inutile nella zona da cui è escluso, l'uomo preferisce volontariamente arrestarsi un po' prima d'esser costretto all'arresto. L'inosservanza del dovere è, infatti, il passo inutile tentato. L'attività razionale è il tempestivo fermarsi per guadagnare una vasta zona di visibilità: chi non si ferma tempestivamente non si preoccupa della visibilità e vede male, cioè non riesce a farsi l'*oculus simplex*. L'animale non conosce il dovere perché lo identifica col potere immediato, materiale: non sapendo porsi un limite prima d'esser limitato, invece di limitarsi viene limitato. Lascia che la sola natura lo limiti, non conquista la propria indipendenza ponendosi un limite pre-naturale è veramente eteronomo, ignora l'orgoglio del dovere, che aristocraticamente vanta la propria autonomia come se essa non fosse un pre-nomia, una eteronomia elusa dall'anticipata osservanza del νόμος. Simile all'uomo irrispettoso, l'animale non sa procurarsi una vasta zona di visibilità che gli consenta di agire con prudenza, cioè di *providere*, veder prima. In un esemplare attivismo, è tutto quanto nel suo agire, tanto da non poterne uscire nemmeno per quel poco che l'agire esige, tanto da compromettere la possibilità e, in sostanza, il finale successo della manchevole azione. Per fermarsi, aspetta d'essere fermato.

In materia è istruttivo il ricordo dell'esperimento Boutan e di altri analoghi, di cui tutti hanno notizia: la coeducazione di bambini e di animali cosiddetti superiori, come l'ilobate. Di fronte ad esperienze

eguali, in un primo tempo l'animale reagisce più prontamente del bambino. Il fatto ha richiamato l'attenzione del Blondel, che ne ha fornito un'acuta interpretazione: «Ainsi, lorsqu'il s'agit de parvenir au moyen d'ouvrir des boîtes diversement fermées et où se trouvent fruits et gâteaux, l'hylobate par des tâtonnements précipités et grâce à une mémoire associative des plus plastiques, réussit dans les manoeuvres nécessaires pour satisfaire son avidité plus vite d'abord que l'enfant. Mais il vient un moment où l'enfant reprend un avantage définitif et décisif: le jour où un éclair de réflexion lui fait substituer à des agitations purement empiriques *une curiosité des obstacles à surmonter* (il corsivo è nostro), une procédure fondée sur la recherche des causes et des moyens, bref une explication d'un caractère déjà raisonnable et général. Pour en venir là, au lieu de se jeter aux expériences purement aléatoires de l'animal, il a eu besoin de s'arrêter, de prendre comme un recul, d'inhiber, selon l'expression technique, les mouvements automatiques pour donner à sa réflexion, encore obscure mais déjà caractéristique, le temps de prévoir et de réaliser en pensée l'opération final et tous les moyens qu'elle requiert pour aboutir sûrement»¹²³. L'importante non è che l'ostacolo sia superato, ma che intervenga una curiosità degli ostacoli da sormontare, la vichiana «naturale curiosità ch'è figliuola dell'ignoranza e madre della scienza». Inoltre, l'educabilità, che è del bambino destinato a divenire uomo, e non dell'ilobate, non permette un perfetto esperimento parallelo, perché bisognerebbe determinare per quanta parte l'influenza educativa dell'ambiente suggerisca al bambino ciò che non può suggerire all'animale, chiuso a quella influenza: determinazione impossibile, giacché il bambino incomincia a prendere il suo decisivo e definitivo vantaggio sull'ilobate nell'età in cui la sua intelligenza si schiude alla luce della ragione, età che coincide con il compimento del primo periodo di permanenza nella società. Perciò gli esperimenti psicologici di questo tipo possono apportare un contributo di chiarezza, ma non possono illuminare sulla fondazione del rispetto, cioè dell'uomo e della società, come illuminano i richiami, sperimentali o ipotetici, alla vita del primitivo, il quale, a differenza del bambino dell'esempio, non è educato al rispetto. Quel bambino non ha da scoprire la presenza del normativo perché nasce nella società: entra a far parte di una società che è, non è il fondatore di una società che deve essere, alla maniera del primitivo isolato, non ancora comunicante, della ipotesi classica e fittizia. L'esempio semplicemente conferma che un'essenziale differenza tra animale e uomo va ricercata nel carattere del limite rispettato; dice che l'uomo ha una conoscenza dell'ostacolo che è diversa da quella che ha l'animale. Ma non ne spiega il motivo. Nessuno può pretendere che venga spiegato il motivo dell'educabilità dell'uomo e della non educabilità dell'animale (non educabilità che è

tanto più palese quanto più l'animale è vicino all'uomo, quanto più è dotato di influenzabile sensibilità: in questo caso la differenza tra uomo e non uomo, appunto perché non si manifesta con un taglio netto, ancor meglio appare non eliminabile, non riscattabile). Tuttavia si può spiegare perché nell'uomo sorge la conoscenza profonda del limite. L'uomo vede nel limite qualcosa capace di aiutarlo; sa trasformare l'ostacolo in ausilio. Il primo intervento della razionalità non si fa palese altrimenti. Quando si osserva che il primitivo divinizza il fenomeno che lo impressiona più degli altri fenomeni avvertiti, si ammette già che egli divinizza, relativamente, il maggiore ostacolo, il limite più grande, quello che gli appare come il più grande. *Impressione* più forte è quella che *preme-in* lui con tale vigore da indurlo a credere ad una superiorità di essa sulle altre: dalla superiorità di una deriva poi l'ordine fra tutte. Ciò che *preme-in* lui con vigore capace di suggerire la prima idea della autorità, ossia di un *unum* distinto dalla pluralità e tale da far distinguere la pluralità, è l'ostacolo più forte: ciò che più fa pressione, più preme, più limita. In mezzo a mille ostacoli, un ostacolo è isolato perché considerato il più potente ed idoneo, grazie alla sua potenza, ad aiutare nel superamento degli altri ostacoli, che vengono poi idealmente collocati in una specie di scala gerarchica, in posizioni più o meno lontane dall'ostacolo divinizzato. Così il caos incomincia ad assumere una fisionomia cosmica: ogni forma di feticismo nasconde una rudimentale cosmologia. Non diversamente si comporta il bambino che deve aprire le scatole dell'esperimento; in una prima fase è meno pronto del suo non umano condiscipolo perché l'animale è più svelto nell'esperire, ogni volta, tutte quante le possibilità d'apertura delle scatole, nel provare le varie resistenze della natura; sicché, aumentando il numero della probabilità in un lasso di tempo minore, l'animale riesce più facilmente nell'intento. Dal canto suo, il bambino, nel frattempo, tenta invano, fino a che non impari gradualmente a scartare le maggiori difficoltà, a isolarle una per una in un approssimativo ordine gerarchico. Ma, stabilito questo, egli avrà trovato il criterio (il **κρίτηριον**) per aprire le scatole e per trasferire, per analogia, quell'esperienza, anche a casi diversi, cioè per ricorrere ancora a quel criterio; vale a dire avrà oltrepassato il semplice sistema recettivo ed avrà raggiunto il «sistema simbolico»¹²⁴, che è tipicamente normativo. Al contrario, l'animale, pur quando non tenterà più una per una tutte le probabilità, pur quando compirà l'operazione come il bambino la compie, riuscirà dopo aver provato tutte le probabilità ed essersi abituato a non riprovarle. In altri termini, l'animale non isola nessun ostacolo e, specialmente, tenta tutti i tentativi, anche quelli che non compie il bambino, il quale, dall'ostacolo isolato, ha imparato a scartarli a priori. Ripetiamo che in questo esempio la prevalenza dei

fattori determinanti la successiva superiorità del bambino non può essere esattamente valutata, data l'influenza ambientale intelligentemente avvertita: ma è evidente (qualsiasi cosa si possa dire sui dettagli del procedimento esemplificato) l'importanza che riveste l'esclusione successiva degli ostacoli. Il fatto che, anche in un paragone tra fanciulli primitivi e fanciulli di civiltà progredite, si verifichi una netta prevalenza dei primitivi fino a un punto in cui lo sviluppo intellettuale dei primi diviene più lento, poi s'arresta¹²⁵, neppure è probante e neppure contraddice quanto abbiamo notato; anzi, lo conferma: non bisogna dimenticare che al fanciullo primitivo, staccato da una società ancora lontana dal progresso, il progresso e la capacità razionale, intellettuale, sono stati quasi regalati o, se si vuole, imposti. Non si può veramente dire che questi fanciulli abbiano isolato un ostacolo fino a trasformarlo progressivamente in simbolo e in misura. Anzi è vero che né essi, né la società in cui sono nati sono perfettamente riusciti a compiere quel fondamentale lavoro.

Dunque è l'isolamento di un ostacolo a provocare il giudizio di valore come quello di esistenza: l'uomo acquista la capacità di osservare se sia e come sia l'oggetto che incontra, perché è capace di riferirlo alla misura dell'esistenza e del valore, misura rappresentata, più o meno provvisoriamente, dal simbolo.

Ciò è possibile perché la rinvenuta autorità, qualunque essa sia, offre un criterio con cui graduare il valore dei valori. Un ordine è instaurato grazie ad un valore che di tutti gli altri è misura.

La società ha inizio per merito di quella misura, cui gli individui, ormai comunicanti, ormai conoscentisi e conoscenti, riferiscono i loro singoli *movimenti*, resi coerenti, divenuti *atti*, nella continuità garantita dalla riconosciuta attività.

Come si vede, la pretesa astrattezza di un principio «logico» come quello di normatività è così poco astratta che si ritrova fin dall'inizio della comunicazione sociale; che si realizza nell'ossequiente obbedienza al principio medesimo.

4. Ma il simbolo, espressione emblematica della norma-misura, promuove la comunicazione sociale non soltanto con l'introduzione della *autorità*, bensì, anche, con l'introduzione della *alterità*. Come abbiamo già notato, il simbolo non è mai divinizzato come *res*, come oggetto inerte, ma come agente, a cui, poco a poco, il singolo presta i propri attributi fino a riconoscere se stesso quasi per merito dell'unificazione *personale* degli attributi avvenuta nel simbolo. La maggiore impressione è personalizzata nella simbolizzazione, fino a suggerire il concetto di persona. Così la maggiore impressione ricevuta, una volta isolata, diventa anche creazione di individuo, produzione dell'*altro*. Nell'*aliud* simbolizzato è riconosciuta l'alterità

degli *alteri* nel loro distinguersi da *me*. Dall'avvertita comunanza del simbolo deriva la comunicazione.

È innegabile che nella realtà la creazione dell'*altro* come creazione del soggetto è, alle origini, uno strumento di cui l'uomo si serve per svelare sé a se stesso, per svegliarsi dal sonno pre-conoscitivo, per educarsi, per trarre fuori dal proprio essere la determinante normatività. Il fenomeno personalizzato e divinizzato dall'azione-madre dell'individuo è, al tempo stesso, la divinità e l'*altro*, cioè riunisce in sé, confuse, l'eguaglianza e l'autorità, la quale ultima, nel suo aspetto essenziale, incomincia così ad apparire «valore della personalità come legge dell'altrui personalità»¹²⁶. Il fenomeno naturale è divinizzato e personalizzato proprio perché simboleggia la misteriosa autorità e la non ancora scoperta eguaglianza (come parità). Il simbolo feticistico è personalizzata divinità superiore all'individuo e divinizzata persona diversa dal soggetto. L'alterità è intesa come superiorità; non c'è ancora consapevole separazione tra le due. La personificazione del maggiore ostacolo non favorisce la distinzione tra relazione con persone e relazione con cose, aiuta le confusioni animistiche che moltiplicano, o frazionano, il primo simbolo. Tuttavia il simbolo, per quanto incompleto, per quanto fautore di indistinzione e di disordine, assolve un compito ordinante e già normativo nel momento in cui impone ad una coppia il medesimo timore reverenziale; quando due persone divinizzano e personalizzano lo stesso fenomeno, lo stesso ostacolo, incomincia la comunicazione. Per questo la prima società è società domestica. Le due persone per la prima volta condividono un'idea, hanno qualcosa in comune, comunicano. Sono in grado di servirsi del linguaggio, che è superfluo, che è vero *flatus vocis*, fino a quando manchi un oggetto di comunicazione. Finché le non umane, pre-umane impressioni non sono dagli uomini misurate alla stessa misura, nessuna comunicazione è possibile. Questa è resa possibile dall'isolamento di una impressione prevalente sulle altre e comune ad un altro individuo: è come se nel caos del mondo non sociale («nempe confusio nefariorum exlegum, deses, obscura et athea, sine diis»¹²⁷), il singolo, veramente singolo, ancora chiuso nella empirica singolarità, vagasse in attesa di incontrare l'*altro*, che abbia isolato, fra tutte, la stessa impressione da lui isolata, abbia personalizzato e materializzato lo stesso ostacolo da lui personalizzato e materializzato. Avvenuto l'incontro, la personalizzazione del fenomeno diventa inutile e appare incompleta; il singolo che ha personalizzato il fenomeno per conoscersi come persona, per chiarire a se stesso la propria personalità oscuramente avvertita, scopre la soggettività di un'altra persona e, paragonandola alla soggettività *ficta*, la vede più completa: «et sic homines hominibus veluti dii»¹²⁸. Perciò, in un secondo tempo finisce col sottrarre alla

prima *factio* l'attributo della personalità: così la divinità simbolica sempre più si disumanizza, fino alla polemica di Senofane contro l'antropomorfismo ed oltre. Si spersonalizza dopo che la personalizzazione ha dato i suoi frutti, ha chiarito all'uomo l'immagine dell'uomo e, con la materialità del segno, lo ha aiutato nello incontrare l'*altro*, che ha materializzato e simbolizzato lo stesso ostacolo e che, grazie al segno, s'accorge della comunanza. Così l'eguaglianza finisce col distaccarsi dall'autorità (fino a dimenticare, colposamente, la primitiva, sintomatica indistinzione).

Il simbolo è ciò che permette l'incontro tra persona e persona; è la prima autorità. Nella società domestica, sorta dall'incontro e favorita dagli istinti naturali (la *conjunctio* fisica, senza reciprocità del rispetto, senza *juris communicatio*, non dà luogo a società) non solo le differenti relazioni con gli altri e fra gli altri sono chiarite e spontaneamente classificate, non solo, cioè, l'alterità appare in tutto il suo valore, ma anche l'autorità assume varie gradazioni presentandosi in ogni caso inconciliabile con l'offesa alla autorità divina, tuttavia emanante da quella con varie manifestazioni e non senza deviazioni. L'educazione è, appunto, il naturale esempio del graduarsi dell'autorità, giacché conduce l'individuo dalla passiva soggezione della prima infanzia alla successione nella *auctoritas patris*. Il figlio dell'inventore del simbolo, del capo della prima società domestica, nasce *socius*, è educato a scoprire ciò che il padre, insieme con la madre, ha scoperto e finisce col dimenticare il costo della faticosa scoperta. Continua ad apportare il suo contributo alla società, inferiore a quello che il padre ha apportato col risolvere i problemi che gli si presentano, avvertendo sempre nuovi problemi, lavorando a soddisfare impellenti bisogni e a crearne dei nuovi, sempre meno impellenti.

5. Dopo che la scoperta dell'autorità e dell'alterità, grazie alla normatività di cui sono entrambe fornite, ha dato luogo alla società, nella società instaurata il bisogno e il lavoro perpetuano la funzione normativa grazie alla quale la società stessa è sorta.

Il bisogno la perpetua perché obbliga perennemente il soggetto a scegliere, tra gli ostacoli e le difficoltà che l'angustiano, quell'ostacolo cui dare, di volta in volta, la maggiore importanza, sacrificando gli altri bisogni, nel soddisfacimento di quello: è ripetuto così il processo avvenuto nell'*inventio* dell'autorità.

Il lavoro, a sua volta, perpetua la funzione normativa creatrice della comunicazione sociale perché obbedisce alla legge del sacrificio, cui il soggetto ha obbedito fin da quando si è individuato ed ha individualizzato l'*altro*.

La continuità tra scoperta dell'autorità e bisogno è destinata a rimanere incompresa da chi non crede che l'uomo sia costituito in

modo da essere costretto a subordinare ogni suo impegno e desiderio all'impegno che gli è necessario per soddisfare il bisogno giudicato, caso per caso, più impellente. Chi non comprende da quale riconosciuta, finita modestia sorga la fondazione dell'autorità, è lo stesso che non comprende quale ineliminabile compito espliciti dolorosamente il bisogno nella vita sociale. Quando è negato l'*inachèvement* sono negati, al tempo stesso, autorità e bisogno. L'imperfezione dell'uomo è respinta in nome della sociale perfettibilità allorché si vuole evitare che di quella imperfezione si possa fare un pretesto per «unire l'uomo al cielo»¹²⁹. Se l'imperfezione dell'uomo non è invincibile, se si ritiene che sia possibile oltrepassare la «necessità» per raggiungere la «libertà», la perfettibilità, quando avrà raggiunto la meta della perfezione, sarà ritenuta atta ad abolire ogni forma della finitudine umana. Il preciso dissenso tra Marx e Feuerbach è sintomatico: quella che Marx vuole negare è l'«alienazione» come punto di partenza; di contro, Feuerbach sa che senza l'alienazione lo sviluppo della individualità sarebbe inammissibile giacché mancherebbe la simbolica razionalizzazione di un bisogno separato, idonea ad ordinare, in un ordine di valori, la varietà delle impressioni. Cioè, ancorato ad una visione normativa, Feuerbach è consapevole del fatto che non c'è società senza *inventio rationis*; ancora si preoccupa di trovare una stabile misura nel fluente dialettismo, sia essa fissata nella obiettività della materia o nella trascendenza dello spirito. Al contrario, Marx neppure nella *materia* trova l'elemento metrico necessario alla conoscenza della realtà ed alla conseguente fondazione della società, anzi finisce col sottrarre alla *materia* ogni autorità normativa. Il rifiuto della socialità del bisogno s'accompagna sempre al rifiuto dell'autorità, il cui riconoscimento è già la prova della individuale inadeguatezza¹³⁰.

Non diversamente, la continuità fra scoperta dell'alterità e lavoro è destinata a rimanere incompresa da chi non crede che il singolo, per riconoscere gli *altri*, per comunicare con essi, debba compiere lo sforzo che è il primo *lavoro* d'ogni soggetto; è incompresa da chi non crede a quello sforzo perché crede alla spontaneità automatica della comunicazione.

La progressiva esperienza dell'uomo smentisce da sola l'opinione di coloro che sostengono esistere in ogni soggetto, automaticamente, un'immanente società che deve avere, in se medesima, un *alter* come essenziale *socius*. Certamente si può dire, come noi abbiamo detto, che l'insieme delle rappresentazioni viventi ed operanti *in mente* ha un suo ordine, obbedisce alla regola ed alla regolarità, quindi costituisce un'interiore società, quasi un modello di ordinamento giuridico. Ma bisogna guardarsi dallo spingere il metaforico parallelo tra la società *in mente* e la società *extra mentem* fino ad affermare la sussistenza

dell'*alter* nella società *in interiore homine*¹³¹. Può così prolungare, indebitamente, il parallelo soltanto chi riduca l'*altro* a rappresentazione, mentalmente già convivente in un superiore Io dialetticamente associante i due soggetti non egualmente soggettivi.

La verità è che l'*altro* è fuori di me e che non mi è facile convivere con lui: tutta la vita lo sta a dimostrare, sia nelle forme più alte del rispetto, sia nelle forme più gravi dell'offesa. La comunicazione con l'*altro* è la conquista da cui deriva all'uomo il diritto ad essere se stesso, a farsi valere in tutta la sua dignità. Per raggiungere la meta, lo sforzo conoscitivo appare né superiore, né inferiore allo sforzo morale, giuridico, economico, e pertanto non si giustifica una gnoseologia che assuma come dato ciò che deve essere conquistato. Una gnoseologia che presenti l'*altro* come interno alla conoscenza soggettiva è l'unica che dia luogo ad un naturalistico innatismo: se, infatti, l'*altro* è immanente all'*io*, sarà innato in lui; con rigido determinismo la società intera sarà determinata. L'innatismo dell'essere, che si vorrebbe abolire, in una simile gnoseologia ritorna non una, ma tre volte: non è la condizione umana ad essere condizionata, ma è condizionato l'*io* come *io*, l'*alter* come *alter*, l'*Io puro* come *Io puro*. E il vantato volontarismo, anziché fare agire la volontà del soggetto, la umilierà, dato che il soggettivo soggetto neppure per guadagnare la comunicazione sociale dovrà liberamente lavorare. Con inutile quanto ingiustificata novità, la concezione che non riconosce l'oggettività dell'*altro*, riconosce l'oggettività della comunicazione: reputa che l'*altro* non sia un *quid*, o meglio un *quis*, che stia oggettivamente fuori dell'individuo, bensì una proiezione dell'individuo, comunicante con l'individuo nella particolare società che è nella creativa mente di lui. Ma in tal caso, è codesta società ad essere *data* all'individuo; ad essere oggettivamente trovata, già completa, dal soggetto. Il quale avrà così il merito d'aver costruito l'*altro*, ma non l'intera comunicazione sociale con l'*altro*, non quel primo rapporto a cui tutti i minori, quelli *inter homines*, non fanno che aggiungersi. La volontaria autonomia del soggetto, accresciuta per un verso, è sminuita per un altro: sicché l'inversione della relazione oggettiva non apporta nessun contributo, anzi toglie all'uomo il suo più umano merito e, per quanto esalti il lavoro, è costretta a presentarlo sempre come un'aggiunta al primo e automatico rapporto di comunicazione sociale, non come la condizione per la creazione di quel rapporto. Il lavoro come attività produttore l'umana società è ignorato se la società non è fondata grazie ad una faticosa conquista; ma si sovrappone ad un rapporto che è dato.

Il dialettismo produttivistico, di qualsiasi tendenza, può ambire a diventare un vero e proprio pan-laborismo gnoseologico (e solo gnoseologico) perché dicendo *lavoro* dice *dialettica*, indica con due

nomi un unico fenomeno, abuso della metafora. Chi produce l'*altro* con la semplice rappresentazione, non si rende conto della difficoltà del conoscere e del riconoscere e quindi ignora i problemi più complessi della comunicazione sociale ed il lavoro che la loro soluzione richiede¹³².

6. Autorità, alterità, bisogno, lavoro sono realtà intimamente connesse tra loro perché provengono tutte da quella caratteristica materializzazione della norma-misura che è il simbolo. Senza la personificazione della maggiore impressione, la persona non conoscerebbe la propria personalità e la personalità altrui: non comunicherebbe. Né ripeterebbe col lavoro, con l'opera svolta per il soddisfacimento del bisogno, il processo di isolamento del bisogno più urgente e la produzione dell'alterità, che è produzione di cose e attivo, tormentato riconoscimento della esistenza delle persone; è diversificazione del soggetto nella diversità delle relazioni.

Può ben dirsi che il complesso delle azioni umane, come ogni azione umana, deriva dall'assenza, dal dolore, dalla povertà, dal bisogno, proprio perché il fondamentale bisogno umano, come qualsiasi bisogno, ha natura normativa.

Chi è pronto a vedere ogni norma come imitante proiezione della prima norma (procedimento che nel simbolo è palese fino alla materializzazione) è in grado di avvertire come le filosofie che fanno capo al *λόγος* e le filosofie che fanno capo (per intenderci) all'*élan*, non soltanto non si contraddicano, ma si completino in una visione da cui sono esclusi recisamente soltanto i vari tentativi del volontarismo dialettistico.

Si completano se l'*élan* non è considerato come un atteggiamento a sé stante, distaccato dall'attività logica propriamente detta, bensì come un modo d'essere cui è assegnato il compito di scoprire il meccanismo conoscitivo e morale che condiziona la condizione umana. Così inteso, ogni *slancio* individuale altro non è che proiezione di una norma, proiettata al di là del fatto sussistente per la creazione di un fatto da fare, di un nuovo *fatto* che deve sussistere. Nell'immanente presenza è riconosciuta un'assenza: quest'assenza è trasformata in termine di riferimento cui riferire ciò che può e deve essere. Quando, alle soglie del viver sociale, l'individuo non ancora integralmente umano, deve umanizzarsi, riesce nel suo intento proiettando tutte le sue insoddisfazioni, tutti i suoi sforzi non riusciti, verso un termine materialmente costruito, che è rappresentazione non del maggior possesso o del maggior successo, ma della maggior carenza e del maggior timore¹³³. Ciò che non è, l'uomo rende misura di ciò che è: in questa paradossale situazione è già il riconoscimento

della funzione regolatrice del *λόγος* come Idea, cui sono rapportate coscienza e conoscenza da parte di chi, essendo nel mondo fenomenico, non può che individuare attraverso il suo essere fenomenico l'essere ideale.

In questo senso lo slancio è normativo e, grazie a tale carattere normativo, s'incontra con la *ratio* come ragione. Lo slancio proietta al di là del soggetto produttore un termine che il soggetto stesso assume come guida della attività da agire: quanto più il soggetto acquisterà coscienza di sé, quanto più l'attività si amplierà, quanto più l'esperienza da ordinare sarà vasta, tanto più il termine dovrà essere accogliente e, al tempo stesso, diverso dalla diversificantesi attività che deve regolare. Potrà accogliere ogni realtà fenomenica, potrà ordinare ogni azione individuale soltanto se caratterizzerà la propria diversità dal fenomenico e dal particolare, presentandosi come afenomenico e meta-particolare: come *μέτρον*. Dall'angolo visuale di questa acquisita consapevolezza, sarà allora possibile comprendere, a *posteriori*, perché l'uomo si umanizza, perché prende possesso della umanità, di cui è titolare, seguendo lo schema della proiezione simbolizzante, normativa: segue codesto schema appunto perché codesto schema ripete lo schema metrico della logicità. Nella sua rozza materialità, il simbolo altro non è che la brutta copia della norma-misura, cioè testimonianza di quel misurare e giudicare, da cui l'uomo, condizionandosi, è condizionato.

Lo slancio, di cui il simbolizzare è l'espressione più esemplare, è conferma della normatività. L'uomo pone l'afenomenico come termine di misura di ciò che sta nella particolarità fenomenica.

Né casualmente l'uomo riesce a conoscersi e a conoscere solo quando si sia foggiato un termine a cui riferire le azioni e gli attributi di sé e degli altri. Vi riesce quando scopre, per quanto grossolanamente, involontariamente e inconsapevolmente, quale è il meccanismo del conoscere e dell'agire. Nella mescolanza degli elementi del caos, basta isolare un elemento ed assumerlo come misura per dar luogo ad un ordine. Allo stesso modo, soltanto alla condizione dell'esistenza di un metrico termine di riferimento, ogni ordine è possibile, ogni individualità acquista fisionomia ordinata e unitaria. Perché il caos sia cosmo, perché l'attività umana non sia mera confusione di movimenti incoerenti, perché il pensiero non sia coacervo di percezioni tra loro idifferenti, occorre la presenza di una norma: presenza di una norma che potrà adempiere la sua funzione anche senza esercitare un espresso imperio, anche senza emanare comandi, anche senza imprimere determinate direzioni, ma semplicemente rimanendo se stessa, costante e inalterabile realtà, tale da consentire ad ogni realtà incostante e transeunte di adeguarsi ad essa. È per questo che un pensiero umano, un'attività umana, un

ordine sociale, incominciano a formarsi quando gli individui incominciano a rendersi conto della necessità ineliminabile di un termine di riferimento. Il principio di normatività è valido, più o meno compiutamente, purché quel termine non manchi: sia rozzo simbolo o pura ragione. D'altra parte, perché il rozzo simbolo possa essere assunto come norma del primo ordine sociale è necessario che esso, pure allo stato più grezzo, non sia privo di quei requisiti che sostanzialmente ne fanno un'inconsapevole imitazione della *ratio*: almeno costanza e superiorità nei confronti di tutte le relazioni da regolare e misurare. Analogamente quando il primo ordine sociale si evolve e si amplia nelle molte società civili, riescono a sussistere come società civili solamente quelle che, nella particolarità delle loro leggi, non dimenticano di subordinare, sia pure in una dipendenza indiretta e riluttante, aleatoria e approssimativa, la legalità giuridica alla legalità, alla legalità mentale.

E se l'ipotesica prima società si forma grazie all'avvertita comunanza del simbolo, tutte le società, nella loro diversità, si formano grazie alla comunanza delle norme, che gli individui, nelle varie collettività, hanno in comune: il progresso è tutto nel graduale, spesso più apparente che reale, abbandono della materializzazione della norma. Materializzazione che, peraltro, non è mai abbandonata una volta per tutte, se è vero che l'uomo civile, costretto, per un qualche caso, alla solitudine, spesso non manca di fissare nuovamente in qualcosa di materiale la necessaria misura¹³⁴. Cioè, non aiutato dalla *commisurazione*, operata insieme con gli altri, ad adeguarsi al termine obbligatorio, avverte l'opporrunità di farsi aiutare da un'esteriore, ammonitrice presenza. È indotto a riunificare autorità ed alterità. Così involontariamente mette in luce l'originaria, confusa unità di autorità ed altenità, che si tramuta in distinzione solamente dopo che l'autorità del simbolo ha permesso la comunicazione fra i primi *socii*.

A sua volta, la progressiva spiritualizzazione (de-materializzazione) della misura è il risultato di quella società che, senza lo incontro fra i primi soci permesso dal simbolo, non si sarebbe formata. È il risultato della moltiplicazione dei bisogni da parte dei soci moltiplicantisi: il successivo ampliarsi dei bisogni impone il successivo ampliamento del maggior bisogno, che, per comprenderli ed oltrepassarli tutti, finisce col coincidere visibilmente col bisogno fondamentale: con la stessa necessità di una misura atta a misurare tutta quanta l'esperienza. Dal simbolo al *λόγος* la direzione dell'itinerario è unica.

Attraverso il discontinuo itinerario compiuto dalla civiltà, l'uomo si rende conto di acquistare tanta più umanità quanto più si adegua ad un termine di riferimento superiore e, in senso stretto, *ideale*. Si rende conto che ogni termine cui, di volta in volta, per fini particolari, può

riferirsi, non è (quando sia termine operante, ordinante, capace cioè di esplicare la sua funzione) che la copia del termine primo; che la manifestazione del principio di normatività. Si rende conto di una fondamentale verità: «Tout est symbole de symbole, et symbole de quoi? de l'esprit»¹³⁵.

CAPITOLO QUARTO

LA NORMATIVITÀ E LA NORMA DELLO STATO

L'esempio della ragione. – L'autentico *a priori giuridico*. – Avolontarietà della norma giuridica. – La «volontà» dello Stato non volente. – La realizzazione statale dell'eterogenesi giuridica dei fini. – Lo Stato come norma misura. – Il perfezionamento normativo della comunicazione sociale.

La genesi della razionalità e la genesi della società dimostrano entrambe la necessità del riferimento ad una misura. Nessun pensiero è possibile se ogni rappresentazione non sia riferita ad un termine; nessuna società è possibile se, una volta per tutte, l'uomo non si manifesti capace, grazie alla umanità di cui è titolare, di fissare un termine a cui riferire le sue confuse sensazioni e con cui avvertire di non essere il solo a riferire le sensazioni a quel termine. La società è un atto di obbedienza alla razionalità: negare questo atto è negare la società. L'individuo obbedisce attivamente alla razionalità: grazie al carattere attivo della propria obbedienza è in grado di trovare il simbolo, fino ad *invenire rationem*.

Il contributo dell'attività dell'individuo non deve indurre a pensare che l'individuo possa non obbedire e rimanere umanamente individuo: le norme nascono dall'individuo, ma presuppongono la norma (tutte le *rationes* presuppongono la *ratio*); il lavoro esprime l'attitudine creativa dell'*homo faber*, ma presuppone il bisogno di terminante. L'uomo non può agire se non entro un obbligante sistema di limiti: per nascere all'umanità deve obbedire al dolore, al bisogno; per conoscere e riconoscere l'*altro* deve usare una regola conoscitiva, che è quella che non può essere in totale contrasto con ogni altra regola che egli voglia porre, giacché qualsiasi sua affermazione normativa dipende dal giudizio con cui deve affermarla, quindi dal fondamentale *jus* regolante l'attività giudicante.

Per realizzare un'ordinata comunicazione sociale, per adempiere all'obbligo del reciproco rispetto che è insito nel concetto stesso di comunicazione¹³⁶, l'uomo non solo non può contravvenire all'*ordo idearum*, ma deve imitare, non può non imitare, il procedimento seguito dalla ragione, che è quello che la ragione consiglia. Cioè scegliere tra i mobili, fluenti fenomeni, tra le *cose che appaiono*, tra i vari aspetti del reale che si presentano all'attenzione conoscitiva, il meno mobile, il più stabile fenomeno e fare della sua mancata

mobilità, della sua inalterata stabilità il motivo per escluderlo dalla fenomenicità al fine di promuoverlo ad un valore non effimero e misurare con esso gli altri minori ed effimeri.

Il diritto si limita a seguire l'esempio della ragione, a impiegare lo schema che la razionalità gli offre: se conoscere è possibile grazie alla universale comunanza della misura razionale, fondare il rispetto è possibile grazie alla comunanza della misura, generale perché comune a tutti i reciprocamente rispettanti.

Se ogni realtà che voglia realizzarsi deve imitare il compito normativo del λόγος, è naturale che, prima fra tutte, debba imitarlo la realtà giuridica, tipicamente ordinante, tutta volta a coordinare nell'unità di un ordinamento le disparate esperienze individuali.

Se l'esistenza di un principio di normatività è vera, se questo principio ha efficacia nel vivere sociale, la realtà giuridica non può mancare di avere nella *ratio* come ragione il suo effettivo *a priori*.

2. Infatti, chi volesse, a questo punto, richiamare l'autorità del Del Vecchio per confrontare, alla luce di un completo sistema filosofico-giuridico, le opinioni da noi espresse, le vedrebbe non smentite, ma indirettamente confermate. Malgrado la diversità delle prospettive, è certo che il rapporto di μίμησις tra norma e norme non preclude la ricerca di un «a priori giuridico», ma la porta alle estreme conseguenze: il vero *a priori del diritto* (formalisticamente valutato) è la ragione come misura. Se la nozione logica del diritto non può essere ricavata dal contenuto dell'esperienza giuridica; se non bisogna cercare fuori del pensiero ciò che in esso possiamo trovare; se l'unità dell'universale logico del diritto ci è offerta dalla forma della nozione di esso; se il diritto non è il diritto tranne che per la norma che lo determina¹³⁷, non solo si deve ritenere che la forma logica del diritto sia un dato primordiale della ragione¹³⁸, ma si può andare più oltre e asserire che la forma del diritto altro non è che la forma della ragione, della ragione nella sua modellante idealità. Lungi da noi l'intenzione di avvalerci del polisenso per estendere, con interpretazione troppo estensiva, il significato della parola *forma*; ci basta ricordarne l'uso, anziché aristotelico e kantiano¹³⁹, platonico. Il diritto è così εἶδωλον della ragione. Ne ripete lo «schema logico»¹⁴⁰: segue il medesimo procedimento seguito dalla ragione quando, riconoscendosi costante ed eguale, si sottrae alla fenomenicità per permettere la conoscenza dei fenomeni; ma non si presenta come «schema» definito in maniera da schematizzare una concezione che, per quanto aspirante alla universalità apriorica, può sempre attirare su di sé l'accusa che muove ad altre concezioni, apparendo più *ideale* che *concetto* e rischiando di scambiare, a sua volta, la qualità logica della forma con la ragione che deve costituire il suo contenuto. Soprattutto, rinunciando al diretto

richiamo kantiano e assumendo, con più esplicita responsabilità, quella fisionomia autonoma che indubbiamente le appartiene, la più coerente e sistematica concezione formalistica del diritto può evitare le critiche avanzate da un rigoroso punto di vista kantiano, le quali sono, fra le tante, le più solide e temibili¹⁴¹. L'universale logico del diritto potrà rimanere se stesso facendo a meno di un «principio etico» che lo determini (alterando la pura logicità formale) quando, fedele al suo originale assunto, vedrà nell'imitanda, imitata ragione il suo vero *a priori*.

3. Lo schema logico della ragione è il presupposto dello schema logico del diritto; perciò ragione e diritto s'incontrano nella normatività. Dall'esempio della ragione il diritto impara che, nella pluralità dei fenomeni, quando si voglia instaurare un ordine, non è possibile scegliere uno qualsiasi dei fenomeni e ad esso riferire, come a termine unico, tutti gli altri; ma che invece bisogna scegliere il meno fenomenico dei fenomeni, quello che sia caratteristico per la *sua* costanza. Il criterio adottato, per adempiere la sua funzione, deve essere misura dei fenomeni. Perché questo avvenga, il criterio non deve essere quale è voluto, ma quale, per così dire, esso stesso si vuole. Se la ragione deve essere universale in quanto atta a misurare tutta la realtà, se il diritto deve essere generale in quanto atto a misurare tutti quanti i possibili rapporti di vita di una società, l'una e l'altro non possono essere scelti dagli individui: entrambi si impongono obiettivamente e sono quali sono. Non è dato ai soggetti scegliere il criterio da essi, singolarmente, preferito: sono obbligati a scegliere il più adatto. Se l'uomo si qualifica e si riconosce come «animale ragionevole» è perché nella ragione trova l'unica realtà che sia maggiore di tutte le realtà e quindi permetta di tutte conoscerle, commisurarle. L'azione della particolarità soggettiva è, in questa situazione, esclusa: io come io non posso intervenire per indicare, raccomandare questa misura e scartare, eliminare quella. La misura è quale è. Quando cerco di intervenire, di far pesare la mia leggera soggettività empirica, tutto il mio sforzo è rivolto, infatti, a far passare per misura misurante una misura falsa, parziale, inadeguata; analogamente quando cado in errore e tento di misurare l'intero essere con una parte insufficiente di essere, sono convinto di usare la misura misurante, cioè di adeguarmi alla legge, alla misura che sola investe l'intero essere con cui s'identifica.

Dunque, la norma tutto può dirsi tranne che «manifestazione di volontà». Norma veramente obbligatoria può, in ogni caso, essere solo quella che comandi ciò che non ha neppure bisogno di essere comandato perché non può non obbligare, non può non essere adempito. L'imperatività di una norma o è nella sua necessità o non è.

Nell'imitazione della razionalità normativa, della *ratio*, nessuna delle norme giuridiche, infatti, è fornita di imperatività disgiunta dalla necessità. La *vexata quaestio* della esistenza di «norme permissive», e cioè di un tipo di norma che né *jubet*, né *vetat*, ha sostanzialmente la sua origine nella difficoltà di ammettere una norma che sia facoltativa e, come tale, non necessaria. L'imperativo non necessario rischia, infatti, di non potere aspirare alla indispensabile coercibilità: non a caso le situazioni in cui la «permissione» sembra avere natura autonoma sono quelle che si allontanano dalla obbligatorietà giuridica per tendere alla non esigibilità.

Analogamente, l'imperativo è coercibile perché necessario: le molte norme superflue vigenti negli ordinamenti sono sostenute dalla prevalente necessità delle altre e quasi la prendono in prestito da quella: un ordinamento in cui le norme emanate siano sempre meno necessarie è un ordinamento che si dissolve, che non è più in grado di adempiere al suo compito, che è quello di provvedere, con norme necessarie, all'essenziale, non all'accidentale, provvedendo al superfluo solo quando si sia già provveduto al necessario. La sanzione di cui, tradizionalmente, la norma giuridica si dice provvista, dipende dalla necessità d'esistere della norma stessa: l'ordinamento che, avviandosi al dissolvimento, ponga più norme superflue che necessarie, vedrà violati i suoi imperativi fino al punto che la violazione, divenuta regolare nell'ordinamento dissolto, è elevata a *norma* dall'ordinamento nuovo che gli succede.

La norma che va elevata a norma per diventare la prima delle *rationes* non è *voluta* da nessuno: da nessun governo, come da nessun governato. Anche qui, se è norma, è quale essa stessa si vuole. In materia, è felice la perplessità delle dottrine giuridiche che, anche divise nelle tesi diverse, concordano nell'avvertire sensibilmente le difficoltà che l'argomento presenta. Giustamente è stato scritto che il rapporto giuridico non è creato dalla volontà individuale¹⁴².

L'accennata situazione delle società dissolventisi è tipica: le norme volute dal legislatore sono sempre di più eppure la loro imperatività è sempre minore: non basta, cioè, che le norme siano *volute* perché siano efficaci, ossia perché siano se stesse, abbiano il loro valore. La norma è norma quando è voluta dal legislatore così come essa stessa si vuole, cioè quando può essere assunta come termine di riferimento di tutti i rapporti che vuole regolare e quando i destinatari siano in grado di regolare quei rapporti nel modo con cui essa vuole che siano regolati. È subordinata alla *ratio*, se non altro perché non può essere irrazionale: può emanare il comando più spietato, ma quel comando sarà, non importa a che prezzo, eseguibile: o, almeno sarà ritenuto eseguibile dal legislatore. Il quale, se sarà in errore, o modificherà il suo comando o lo vedrà ineseguito: se il legislatore si metterà spesso

nella seconda condizione non rimarrà a lungo *legislatore* e la *ratio* finirà sempre col confermare la propria validità, laddove le norme volute dal legislatore ed incompatibili con la *ratio* avranno, e per breve tempo, una validità solo nominale, da cui i soggetti saranno obbligati soltanto fino a che la non nominale validità razionale non abbia riaffermato il suo costante potere. Perciò, particolarmente negli ordinamenti in crisi si constata come nessun legislatore possa volere le norme che egli vuole, ma debba sempre, se non adeguare la propria volontà ad una volontà diversa dalla propria, secondare la direzione di una volontà diversa dalla propria, in maniera da aggirarla ed eluderla, senza mai poterla ignorare. Se l'ignorasse, quella si vendicherebbe sottraendo imperatività alle norme emanate fino a rendere impossibile ogni forma di coercizione, cioè fino a spingere alla generale disobbedienza i destinatari. Ogni norma o è generalmente eseguibile da una generale comunanza di associati o è corretta nella sua deficiente generalità, o dà luogo ad una generale non osservanza conseguendo scopi opposti a quelli che si propone e favorendo, per la sua mancata giuridicità, la trasformazione della precedente antigjuridicità in nuova giuridicità. Quando si osserva che una norma invano *voluta* dal legislatore può, quando il legislatore non la corregga fino a renderla capace di essere assunta come μέτρον, essere elevata a norma di un ordinamento nuovo, sorto dalla soppressione dell'ordinamento invano legiferante, non si fa che osservare l'insufficienza della concezione volutaristica del diritto che ritiene che le norme siano volizioni. Il fatto che una norma non voluta da un potere sovrano possa essere elevata a norma, dice che la norma non è una dichiarazione di volontà, non è semplice *precetto*, non è mero imperativo, anche se ha bisogno di manifestarsi con una dichiarazione di un dichiarante qualificato *ad hoc*. Confondere la norma con la dichiarazione con cui è espressa è un errore: infatti può essere dichiarata dal dichiarante qualificato eppure non essere imperativa, non essere coercibile, ed essere, addirittura, abolita insieme col dichiarante e col sistema di cui fa parte. Se non riesce ad ordinare, a mettere l'ordine là dove dovrebbe metterlo, non c'è volontà che riesca a fare, di quella norma, l'ordinante: se la misura scelta è sbagliata, l'ordine non si instaurerà e non si avrà istituzione giuridica.

Se la norma fosse una «volizione» sarebbe veramente difficile distinguerla dalle mille altre volizioni che sono, nei più vari modi, volute. La notissima definizione del diritto, come «volere voluto»¹⁴³, come «posizione del voluto di fronte al volere», anche se considerata in sé e per sé, isolata dall'insieme sistematico cui appartiene, appare l'estrema conseguenza della concezione volutaristica della norma (raggruppando in questa concezione tutte le tesi volte a sostenere il carattere volontario della norma): il participio passato del *volere* è

trasformato in sostantivo al fine di trovare in un atto precedentemente compiuto quell'aspetto normativo introvabile nella volontarietà della volizione. Ma in tal modo si apre completamente la via alla negazione della legge e neppure si può più tentare di richiedere determinati requisiti al volente che ha voluto, quasi per autorizzarlo a volere la legge. La conseguenza della concezione volutaristica della norma è appunto quella che è stata tratta da chi ha asserito essere la legge una «volizione non voluta»¹⁴⁴: «non voluta non perché non voluta dai soggetti singoli (come è noto, da questo punto di vista, le leggi sono «prodotti dell'individuo») ma perché «atto volitivo non reale, ma irreal». E in verità, se s'ammette che la legge è una volizione, è doveroso – ci sembra – concludere coerentemente con la negazione della norma, giacché risulta esatto che «ciò che realmente si vuole non è già la legge, ma l'atto singolo che si compie sotto la legge, cioè l'esecuzione della legge»¹⁴⁵. Così è se la norma è voluta da qualcuno, se la norma può essere prodotta da qualcuno. Ma essa è invece, nella sostanza, quella realtà che nessuno può, non mediatamente, produrre: tra i fenomeni quel fenomeno diverso dai fenomeni fino ad essere spogliato della sua fenomenicità per essere impiegato come misura di tutti gli altri. Se proprio si volesse chiamare volizione la norma giuridica, si dovrebbe dire che essa è la meno voluta di tutte le volizioni volute dai soggetti associati in una società, nonché la meno voluta delle volizioni che essi possano, presumibilmente, volere. Se così non fosse, la norma giuridica si confonderebbe con l'infinita varietà delle volizioni e sarebbe indefinibile per insufficienza di differenza specifica: non si capirebbe per quale arbitrio sarebbe elevata a norma se fosse voluta come ogni altra volizione. Sarebbe sempre nella facoltà del soggetto volerla o non volerla: laddove, anche a non credere alla sua assoluta obbligatorietà, è chiaro che dovrebbe essere scelta, se non altro, tra le volizioni meno facoltative, vale a dire soggettivamente meno volibili (ci si perdoni il neologismo). La norma può essere volizione solo come «volizione obiettivata, avente una esistenza indipendente dalla volontà degli individui, cui spetta, mediante una condotta conforme a ciò che è prescritto, realizzarla»¹⁴⁶.

La concezione volutaristica del diritto si è resa conto della difficoltà derivante dal suo stesso volutarismo quando si è vista costretta a chiarire da chi debba essere voluta codesta volizione. Infatti si è preoccupata di indicare il volente in un *soggetto* che fosse il meno soggettivo possibile: il tenace statalismo del diritto è un'altra conseguenza del volutarismo giuridico: ne è quasi una correzione. È indicato come *volente* lo Stato proprio perché lo Stato vuole la volontà di nessuno, vuole la volontà di nessun individuo determinabile.

4. Se la normatività è la necessità del riferimento ad una misura trascendente la fenomenicità dei fenomeni misurati, la norma è la misura di questa operazione necessaria, o che sia il termine di riferimento nella disordinata molteplicità delle rappresentazioni mentali, o che sia il termine di riferimento nella disordinata molteplicità delle pratiche relazioni intersoggettive. La *ratio* non è prodotta dai ragionanti allo stesso modo che quella *imitatio rationis* che è il diritto non è prodotta dagli utenti del diritto, dai destinatari delle norme giuridiche.

Si può dire che lo Stato non vuole la volontà di nessuno perché vuole la propria volontà; si può anche aggiungere che questa volontà è il diritto. Ma non si può ritenere che il diritto, come volontà dello Stato, sia la volontà degli associati nello Stato, esprimenti attraverso lo Stato, come conferendogli una delega, la loro volontà. Il diritto è volontà dello Stato proprio perché non è la volontà di cittadini determinabili. Lo si fa emanare dal potere sovrano dello Stato perché la sovranità non può risiedere né in una persona né in più persone; perché sovrano è astrattamente e anonimamente, un «essere collettivo»¹⁴⁷. La critica democratica dei regimi assolutistici contiene l'involontaria critica della democrazia, o almeno di ogni democrazia che non sappia entro quali ristretti limiti le sia dato rappresentare collettivamente le volontà dei singoli associati. È vero che il sovrano come individuo non può mai essere l'assoluto rappresentante della sovranità: sarà sempre depositario della sovranità in quanto capace di accentrare in sé, interpretandoli ed esprimendoli, gli interessi e gli ideali molteplici della società di cui è a capo. Ma non è meno vero che una assemblea liberamente, democraticamente eletta, è sovrana alle stesse condizioni, malgrado la sua superiorità consista nell'aver favorito il realizzarsi di quelle condizioni con una tecnica predisposta, tale da accertare periodicamente il sussistere delle condizioni richieste. La volontà del *princeps legibus solutus*, come la volontà dell'assemblea dei rappresentanti degli elettori (ossia la volontà di uno come la «volontà di tutti»), è sempre subordinata alla capacità del depositario della sovranità ad esprimere non una qualsiasi volontà, bensì quella «volontà generale» che si distingue dalla «volontà di tutti»¹⁴⁸, e che coincide, per usare un'immagine quasi geometrica usata dal Rousseau, col punto in cui tutti gli interessi si accordano. Il che significa che il *sovrano*, sia principe, sia assemblea, sia corpo elettorale, non vuole la propria volontà, ma quella volontà che deve volere per non rompere il legame sociale, cioè la volontà per cui la società è società. Quando tale *sovrano* vuole una volontà diversa, o erra in maniera che consente, poi, di correggere l'errore riducendolo alla volontà temporaneamente elusa, o cessa d'essere sovrano perché la società, che dovrebbe normativamente ordinare, viene meno.

È per questo che le accuse che, nel corso delle vicende politiche, sono spesso indirizzate dalle minoranze alla maggioranza, criticata come rappresentante del *pays légal* ma non del *pays réel*, non possono mai essere fondate: se lo fossero, se logicamente potessero esserlo, la falsa maggioranza non governerebbe perché sarebbe sostituita dagli autentici rappresentanti del *pays réel*. I quali sarebbero sospinti dal consenso dell'effettiva maggioranza (almeno maggioranza attiva) a prender possesso del potere, che invece sono costretti a reclamare verbalmente fino a quando il consenso, sia pure non benevolo, sostiene i governanti avversari. Il maggior merito del regime democratico liberale è quello di garantire alle minoranze un diritto di critica della maggioranza governante tale da consentire il formarsi del libero convincimento degli associati intorno alla capacità o incapacità dell'una o dell'altra parte contendente, ad esprimere la volontà generale. Tuttavia, anche nei regimi più illiberali, il tuvranno~ , o l'oligarchia al governo, sempre, a suo modo, esprime la volontà generale: quando non fosse capace di mantenere la coesione sociale rovinerebbe insieme con la società. Non per niente ogni dittatore ed ogni oligarchia raggiungono il potere solo quando l'antica maggioranza, sostenente il precedente governo, è diventata maggioranza meramente numerica, quindi inattiva o assai debole, poco concorde nel consenso, non lontana dalla incapacità ad esprimere la volontà generale. Nella storia dello Stato ogni classe dirigente è quello che deve essere: il ribelle alla classe dirigente, quando ispiri la sua ribellione alla volontà universale contro la volontà generale, parteciperà alla storia dello Stato di cui fa parte solo perché preparerà l'avvento di uno Stato nuovo. E ciò non perché ogni Stato nuovo, in quanto successivo ad uno meno nuovo, debba essere eticamente e razionalmente migliore. Il ribelle che si ribellerà alla volontà generale, ispirandosi alla volontà universale, preparerà l'avvento di uno Stato nuovo e migliore grazie alla direzione della sua ispirazione. Se si ispirasse diversamente il progresso morale mancherebbe. Sapersi ispirare alla volontà universale, specialmente senza l'aiuto di istituzioni, anzi contro le istituzioni, è di pochi. Quando una collettività riesce a compiere una simile ribellione, vi riesce, a favore dei più, seguendo l'esempio di pochi¹⁴⁹: tipico il caso della rivoluzione francese, preparata da una *élite* di «philosophes» (si ricordi, per evitare il luogo comune, il primo capitolo del terzo libro dell'*Ancien Régime*). Dunque, nella storia dello Stato la classe dirigente è sempre quale deve essere, anche quando non lo è nella storia della condizione umana. Questa differenza non è possibile quando si sia convinti dell'unità delle due storie: ma di ciò si può essere convinti solo quando si abbia una concezione etica dello Stato, come è in Hegel (che, più che statalizzare la morale, come troppo spesso si ripete,

moralizza, sia pure arbitrariamente, lo Stato) e come non può essere in quei neo-hegeliani che, respingendo la eticità hegeliana dello Stato pur conservando la visione storicistica della vita morale, rischiano di non avvertire più la differenza tra colui che si ribella in nome della volontà universale e colui che si ribella in nome della volontà particolare; e finiscono o col razionalizzare qualsiasi realtà, anche quella non realizzata e non realizzabile nell'ethos obiettivo, o col non saper più distinguere fra individuo e Stato, entrambi assorbiti nella assolutezza della Storia che è lo Spirito, cioè l'indistinto tutto, fornitore e creatore di quei soli distinti che siano da esso autorizzati e con esso non contrastino.

Invero, quando della volontà universale, della volontà generale, della volontà particolare s'abbia un'opinione volontaristica, è difficile accettare tali distinzioni senza contraddirsi. Al sostenitore di una tesi scettica che passi in rassegna le opinioni del Rousseau e di coloro che, primo fra tutti Kant, ne furono influenzati, è agevole concludere, come conclude e dimostra il Rensi¹⁵⁰, che la legge o è unanime o è irrazionale. La volontà universale kantiana, se deve essere perché l'individuo automaticamente vuole che così debba essere, difficilmente si distingue dalla semplice volontà. Perché il *Sein* si evolva in *Sollen* occorre un intervento che non sia del solo individuo: se, in questa evoluzione del volere, l'individuo rimane solo, l'evoluzione potrà esserci e potrà non esserci: il dovere, per quanto categorico sia, non sarà obbligatorio, necessario. Un dovere autonomo è, per definizione, un dovere anomico: spetterà al soggetto seguire o non seguire la norma che egli stesso deve porre a se stesso. La norma per essere obbligatoria, per essere norma, deve sempre avere qualcosa di estraneo all'obbligato, perché superiore. Altrimenti si limiterà a fungere da esortazione, più o meno convincente, più o meno nobile. Perché la volontà kantiana sia universale e normativa occorre ammettere l'intervento del noumenico nella ragion pratica. Accettare dal Rousseau non soltanto il problema, ma anche l'impostazione del problema, significa reputare realizzabile lo sforzo volto a far dipendere l'incontro dei rapporti sociali dalla volontà dell'individuo; seguire, nella stessa direzione, l'ampliamento kantiano dell'esperimento rousseauiano significa tentare di investire con quello sforzo l'intera sfera dei rapporti umani, anche nel suo aspetto universalmente etico. Insomma, se la volontà generale e la volontà universale, come la volontà particolare, sono gradazioni diverse della volontà del singolo, o, in qualunque modo, dalla volontà del singolo dipendono, l'opinione scettica che constata la mancata conciliazione tra libertà e legge è vera. Dire che la legge è nella libertà medesima, o credere che più libertà messe insieme, sia pure non quantitativamente, si concilino con la legge meglio di quello che sappia fare una sola, o

aver fiducia nella *legalità* della libertà singolare vuol dire aggirare l'ostacolo, non sormontarlo. Il tentativo di considerare la legge come una volizione è rivolto, appunto, a favorire questo aggiramento: non sarà una volizione soltanto mia, ma conterrà una parte della mia volizione insieme con parte delle volizioni altrui, quindi sarà subordinata, se non *alla* volontà, *alle* volontà dei singoli e salverà, almeno, una libertà collettiva. È utile, invece, trarre dalla origine rousseauiana della concezione volontaristica della norma l'insegnamento che può dare: così com'è e qualunque sia. Proprio dal volontarismo del Rousseau si deduce l'impossibilità degli adattamenti e degli ampliamenti successivi. Mediando la volontà particolare e la volontà di tutti con la volontà generale, intesa come luogo ideale in cui tutti gli interessi comunemente si accordano per formare e mantenere il vincolo sociale, Rousseau di fatto toglie ogni volontarietà alla volontà: nel suo pensiero la volontà generale è la volontà di nessuno, di nessun individuo. Nel suo pensiero è definita e distinta «la volontà generale» perché, consapevolmente o inconsapevolmente, è già avvertito il problema ed è già intravista, se non indicata, la soluzione. La volontà generale è ciò che deve essere. Se la critica scettica mossa al Rousseau ha basi cui appoggiarsi, se il volontarismo di Rousseau può dirsi volontarismo, se anzi al Rousseau risale la concezione volontaristica del diritto (tra le molte idee del nostro tempo che a lui risalgono), è perché nel sistema del Ginevrino, accanto alla valutazione avolontaria, avolontaristica, della cosiddetta volontà generale, c'è la polemica svolta a favore del regime democratico, la quale per se stessa induce a tracciare uno schema della formazione *parlamentare* di codesta volontà, come se essa non potesse formarsi che nell'ambito parlamentare, come se essa dovesse tendere ad identificarsi con la volontà unanimemente manifestata in assemblea¹⁵¹.

Il desiderio di trovare una forma di associazione nella quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso rimanendo altrettanto libero quanto prima, fa sì che l'individuo di Rousseau, pur consapevole dell'azione operante di una volontà non personale condizionante la situazione storica degli individui, tenda a garantire la propria individualità con una salvaguardia della libertà particolare che contraddice quella volontà generale che non è quale è voluta, immediatamente, dai singoli. È, in fondo, su questa contraddizione che si basa il volontarismo giuridico del Rousseau, in cui la *generalità* s'oppone alla volontà: l'una è vista in maniera tutta soggettivistica, singolaristica e perciò è indicata come *volontà*; l'altra è vista come generalità non determinata dall'insieme delle singole volontà bensì dall'incontro degli interessi e dei bisogni, atto a dar vita ad una società ed a tenerla in vita. Presentare in questa maniera la

generalità della volontà implica l'esclusione della volontà per se stessa. Una volontà che non è mai voluta né da un singolo né da più singoli, è una volontà non volontaria, una volontà che da nessuno può essere emanata. Potrà qualcuno, individuo o gruppo, volere quella volontà, che è la generale, senza volere volerla; o, meglio ancora, se qualcuno, individuo o gruppo, vorrà la volontà generale non vorrà la volontà propria, bensì quella volontà che deve essere voluta per formare e mantenere la coesione sociale; cioè vorrà la volontà quale è voluta dalla volontà medesima. E una volontà, che è soltanto se è voluta come essa stessa si vuole, è volontà né di individuo né di individui: perciò non *volontà* deve esser detta, ma *norma*. È obbligo per le volontà dell'individuo e degli individui. Non può essere una tra tante, non può essere scelta secondo i desideri di alcuno, ma deve essere quell'unica che sia in grado di fungere da termine di riferimento di tutti i rapporti che si vogliono ordinare. È chiaro che un'altra non riuscirebbe ad ordinarli. La classe dirigente di una società, come abbiamo accennato, è ciò che deve essere perché è costretta ad obbedire ad una norma che è qual'è, che non è modificabile per intervento di volontà singole, per deliberazioni prese *ad hoc*. C'è un'«astuzia» della ragione giuridicosociale che guida le inconsapevoli azioni degli individui in modo da creare le condizioni che permettano alla volontà generale di formarsi, alla società di conservare la propria socialità. L'individuo isolato che foggia il simbolo elevando a termine di riferimento la maggiore impressione ricevuta, il maggior bisogno avvertito, non sa, così facendo, di creare la condizione perché l'*altro* riconosca in quel simbolo il simbolo ch'egli ha, a sua volta, foggiato e sia indotto, nella comunanza dei bisogni, ad entrare nella società costituita per l'analogia dei bisogni, per il soddisfacimento dei bisogni analoghi. Con processo non diverso, perfino le varie lesioni della normatività, i vari errori, le varie passioni possono essere afferrate nell'ingranaggio sociale per essere trasformate, malgrado la loro natura negativa, in motivi di equilibrio sociale, in ausili del viver sociale. Nel transeunte mondo degli uomini può perfino esserci bisogno che avvengano degli scandali, anche se è dannato, nella sua inestinguibile responsabilità, l'individuo che ne sia cagione. Il male non meno che il bene partecipa alla composizione della società. Convivere significa sì rispettare e rispettarci reciprocamente; le varie norme giuridiche possono sì dirsi norme del rispetto, della non-lesione. Ma esse rimangono tali anche quando intervengono a punire la mancanza di rispetto, che non è inesistenza del reciproco impegno al rispetto, ma temporanea violazione di quell'impegno da parte di qualcuno. L'obbligo coesistenziale del rispetto è sempre presente, almeno come rispetto violato. Se mancasse totalmente, la società sarebbe in dissoluzione. Perciò, per evitarla, il diritto interviene a

ripristinare la positività del rispetto là dove deve essere e come deve essere. Perciò, tipicamente, interviene anche quando non vi sia da punire nessuna violazione, oppure quando la violazione compiuta non possa essere più punita: interviene per riaffermare che il rispetto positivo deve salvaguardare la coesione sociale. Grazie al diritto, nella società ogni violazione del rispetto si manifesta anormale e temporanea: se fosse normale e permanente la società non sarebbe, non sussisterebbe. Cioè, o il diritto è applicato come vuole e deve essere applicato, e le azioni manchevoli di rispetto sono da esso corrette e completate; o il diritto non può essere applicato come vuole e deve, e allora la società non è più in grado di reggersi, il vincolo sociale è allentato, l'intera coesistenza deve cercare nuove forme sociali in cui prender corpo. Perciò le società non chiedono d'esser composte solo dal *bene*, solo di *buoni*; non esigono che nessuno mai manchi di rispetto al *socius*. Soltanto richiedono che il rispetto venga rispettato, o agendo rispettosamente o correggendo l'azione che non sia stata agita rispettosamente.

I classici problemi della sanzione, della coercizione, sono stati e, in fondo, sono al centro della riflessione giuridica giustamente: essi meritano l'attenzione che hanno suscitato e suscitano. La tradizionale opinione che presenta la norma come coercitiva, sottolineando che la norma o è coercitiva o non è, è certamente esatta: ogni norma, per essere se stessa, deve essere efficace, deve sapere farsi valere, deve assicurarsi il valore che ha. Non a caso, chi ha tratto dalla concezione volontaristica tutte le conseguenze in quella implicite, nel negare e per negare la *realtà* della legge, ne ha negato il carattere di costrizione: «nessun'azione può essere mai costretta; ogni azione è libera»¹⁵². Veramente, se la legge è *volizione*, se la sua natura volontaria è maggiore e migliore quanto più è collegata alla immediata volontà dei singoli, la costrizione è difficile a spiegarsi; per spiegarla bisogna ricorrere a complicate, involute giustificazioni. È strano, infatti, che una volizione possa costringere a volere il contrario di ciò che si vuole, possa addirittura rendere inerte la volontà dei soggetti, violentarla, annientarla; possa, nientemeno, condannare a morte il singolo che abbia voluto diversamente da come la volizione della norma voleva. Considerare la drammaticità del contrasto tra norma e destinatario della norma, soprattutto fra legge penale e punito, come un conflitto tra due volontà, vuol dire autorizzare l'antica aspirazione di Trasimaco a rovesciare il rapporto, quasi per punire la volizione normativa che così spietatamente vuole. Quando il volontarismo giuridico fa dello Stato il volente la volontà normativa, assegna allo Stato la produzione della volontà giuridica perché lo Stato è più forte dei singoli o perché la sua personalità, solo giuridica, è una garanzia di giustizia (di assenza di interessi), è il certo segno della equanimità

di fronte alle passioni? Nel primo caso, è vero l'argomento di Trasimaco: chi non voglia sottostare a quella forza deve cercare di farsi più forte dello Stato, ossia deve trovar modo di farsi più forte del più forte. Nel secondo caso, la norma è emanata dallo Stato proprio perché non è volizione: spetta allo Stato produrla perché lo Stato è estraneo ad ogni volontà soggettiva e, al di fuori di ogni influenza personale, pone la norma che deve essere posta, esprime la misura che deve essere espressa. Se la norma è volizione, l'individuo può pretendere di opporre una sua volontà: è una pretesa che non è estranea neppure all'animo di Socrate, il quale obbedisce alla norma soltanto dopo averla fatta sua, dopo averla fatta dipendere dalla coscienza e deliberazione sue; è una pretesa che, in un animo non socratico, facilmente induce a contrapporre alla norma non una volizione soggettiva e pure identica alla volizione normativa, ma soggettiva e differente, ostile a quella volizione.

Se la norma è volizione, essa, per valere, dovrà essere voluta da chi deve adempierla e non sarà costringitiva perché non varrà se non sarà voluta. Chi così violerà la norma, la estinguerà: la norma rimarrà norma solo se non violata. Quando il destinatario della norma non voglia come la norma vuole, la norma non vorrà, quindi non varrà, non sarà costringitiva. Perciò, nella conclusione volontaristica, la norma non è coercitiva: la norma è una «irrealtà», la vera realtà è quella del singolo che vuole, che segue con la propria volontà quella traccia, che, per un utile (*economico*) aiuto le leggi gli forniscono. Lo Stato, nella sua irrealistica astrattezza, non può volere nulla; è l'individuo che vuole; se poi l'individuo possa o non possa, debba o non debba individualmente volere, è affare di cui non il diritto deve sapere. Fino a che si ritenga la norma una «manifestazione di volontà» non si potrà validamente criticare questo argomento. Si potrà solo osservare che lo Stato è, normalmente, più forte delle volontà dei cittadini: ma ciò non escluderà che i cittadini, grazie alla maggior forza dello Stato, siano indotti a volere come lo Stato vuole, cioè sempre intervengano con le loro volontà. Resterebbe da chiedere se sia o non sia coercitiva la norma per l'individuo che, dopo avere invano disperatamente tentato di ribellarsi, rimanga prigioniero perché neppure gli è dato evadere nel suicidio, o sia condannato a morte: bisogna pensare alla ripugnante tragicità della coazione fisica, alla violenza di una esecuzione capitale, per vedere se la norma possa obiettivamente costringere o non costringere. Ma, rimanendo nell'ambito del volontarismo, si potrà, al massimo, raggiungere soltanto il modesto scopo di fare ammettere, a chi nega la coercibilità della norma, che la volontà dei cittadini associati nello Stato è prevalente di fronte al singolo e che perciò la volontà dei più ha spesso, quasi sempre (per l'importanza non solo psicologica, ma anche morale di quella

prevalenza), il sopravvento.

Se si vuole, invece, che la norma sia riconosciuta coercitiva per il fatto stesso di essere norma, occorre svincolarla da ogni volontà, mostrare come nessuno di coloro che devono eseguirla possa, collettivamente o singolarmente, produrla. Per far ciò, è necessario spiegare come dalla sovranità dello Stato si faccia emanare ogni norma appunto perché lo Stato è estraneo alla volontà dei soggetti, appunto perché lo Stato è in grado di indicare quella norma che può essere assunta per misura delle generali relazioni sociali. È necessario dire che lo Stato è il volente perché non può volere altro che la norma che va voluta, la norma che è quale deve essere. La norma è la volizione di un volente che può volere soltanto la norma stessa. È la volizione di un volente che vuole come vuole la norma; che produce come gli impone di produrre il suo prodotto; che pone soltanto la norma che vuole essere posta. Se, per avventura, lo Stato vuole erroneamente una norma che non voglia essere prodotta, o modifica il suo errore, o, quando vi insista, cessa d'essere Stato, è privato del potere di produzione giuridica. Può sperare che il suo errore passi inosservato solo quando questo, poco grave, sia confuso nel numero, di gran lunga maggiore, dei non-errori, delle esatte interpretazioni produttive. *Interpretazioni produttive*, così possono propriamente chiamarsi: infatti lo Stato è produttore delle norme in quanto ne è interprete. Interprete della loro tempestività, della loro opportunità.

Ma le norme sono volute, quali esse stesse si vogliono, dallo Stato; ma lo Stato è l'unico che sia idoneo a volerle per un motivo che è implicito nel positivismo giuridico contemporaneo: lo Stato è esso stesso *norma*, è la prima delle *rationes* giuridiche. Se non fosse, le norme giuridiche non sarebbero.

Il positivismo giuridico contemporaneo, allorché sostiene che lo Stato e solo lo Stato può volere il diritto, è sostanzialmente nel vero, qualunque siano le conseguenze, non sempre esatte, che trae dalla asserzione. Lo Stato è sì *volizione*, se si voglia usare ancora il termine improprio; ma volizione, a sua volta, di una norma. Di una norma intesa come misura della vita associata. Quando il giurista contemporaneo sostiene che lo Stato *jubet ergo est* 153, quando insiste sulla *forza* di cui lo Stato deve essere fornito, quando riduce ad un rapporto di forza il problema della esistenza di minori, non sempre obbedienti, ordinamenti giuridici nell'ordinamento giuridico statale, quando diffida della validità giuridica della sovrastatale comunità internazionale, si preoccupa di fare in modo che lo Stato, considerato il volente qualificato a volere le volizioni normative, sia in grado di efficacemente volere. Cioè si preoccupa che lo Stato sia in grado di ottenere ciò che chiede rimanendo, tuttavia, *volente* solo a determinate condizioni: condizioni che lo Stato deve osservare e deve cercare che

siano osservate, ma condizioni che non può porre. Lo Stato che «ordina dunque è», che «è dunque ordina», non può ordinare a se stesso di essere e di ordinare, ma deve vegliare a che forze esterne non lo privino della capacità di ordinare. Come la *ratio* che vuole, che sola vuole normativamente, non è voluta dal ragionante, così lo Stato che vuole, che è il solo a poter volere volizioni giuridiche, non può *volersi* nel senso che non può essere deliberatamente voluto dai soggetti, i quali soggettivamente ne fanno parte; neppure dagli organi che ne esprimono regolarmente la volontà. La forza che lo Stato si preoccupa di mantenere in suo possesso è la forza normativa. Dal punto di vista positivo, tutto può volere lo Stato, tranne che se stesso. La «forza» che il giurista gli richiede per riconoscerlo come Stato è la forza di potere essere Stato, non la forza di volere esserlo.

5. Lo Stato, che è il solo a potere *jubere* giuridicamente, che è solo se può *jubere*, non può far nulla per promuovere e migliorare la propria facoltà imperativa. Essa, a rigore, non dipende dallo Stato stesso. Dipende da un insieme di elementi che nessuno, individuo o collettività, può volontariamente riunire: ognuno porta il suo contributo, apporta ciò che può apportare, ma nessuno può sapere come i vari contributi riescano a fondersi e se si prestino alla fusione senza reagire. Lo Stato, con la sola sua presenza, rappresenta la fusione avvenuta. È lo Stato a realizzare l'eterogenesi giuridica dei fini; ma per realizzarla deve aspettare che gli individui prendano le loro svariate e difformi iniziative. Il singolo vede modificata la propria azione dalla efficacia costringente della legge dello Stato, ma lo Stato, per essere in grado di modificare un'azione, di compiere a sua volta la propria azione specifica, deve attendere che il singolo, per primo, la compia: è il segno di un'unica subordinazione. Sarebbe errore, per questo, voler stabilire se la priorità nella formazione della armonica comunanza normativa sia dello Stato o del singolo; errore non minore sarebbe voler negare l'imposizione che il singolo certamente subisce.

Gli scopi voluti singolarmente dalle volontà particolari per essere raggiunti devono essere riferiti alle non volontarie volontà concentriche delle *rationes* giuridiche e della *ratio*, cioè della volontà generale e della volontà universale.

Una volta accettata la coesistenza da parte di ciascun soggetto, è ammessa anche, implicitamente, la necessità di un regolamento dei rapporti tra i coesistenti, regolamento facilitato dalle analogie che presentano le società di coesistenti distinte secondo la generalità del raggiungimento degli scopi comuni e del soddisfacimento di bisogni comuni prevalentemente avvertiti. Scopi e bisogni che sono interessi e ideali, passioni e ragioni, atti d'odio e d'amore, delusioni dell'ieri e speranze del domani. La comunanza analogica li avvicina e li destina

ad un possibile ordinamento unitario: quando tra tutte le analogie, più o meno analoghe, si può trovare una misura che le accomuni tutte permettendo di riferire i non lontani ma pur discordi elementi ad un solo termine, lo Stato sorge. E lo Stato è quella stessa misura. O, tra le analogie, l'analogia è soltanto, per così dire, apparente e sussiste qualche pro fonda incompatibilità che non consente un unitario ordinamento: allora gli elementi irriducibili ad una sola misura sono superiori a quelli riducibili e lo Stato non sorge. O, tra le analogie, c'è la possibilità di una reale convivenza, più o meno pacifica, e la riduzione alla unità statale può attuarsi: allora gli elementi irriducibili ad una sola misura, sono inferiori a quelli riducibili e lo Stato sorge, rimanendo in vita fino a che riesce a sovrastare agli elementi irriducibili, cioè fino a che questi rimangono inferiori ai riducibili. Perciò si dice che la sovranità statale è *esclusiva*. Perciò lo Stato è geloso del suo potere sovrano ed è diffidente di fronte ad ogni tentativo di organizzazione sovrastatale; perciò considera antistatale tutto ciò che è extrastatale o, solo tendenzialmente, extrastatale; perciò è incline anche a diffidare di quegli ordinamenti e di quelle tendenze che non s'oppongono alla vera e propria statalità dello Stato, ma aspirano a riformare lo Stato con una nuova «formula politica» (nel senso dato all'espressione da Gaetano Mosca) capace di limitare l'azione statale al solo fine di renderla più efficiente, più elasticamente consona alle sue nuove funzioni. Senza dubbio, quella diffidenza è spesso non preveggenze e non provvidente: ma si spiega con la preoccupazione statale di restare generale *norma*. Che è la legittima preoccupazione di chi sa che o rimane unica norma idonea ad unificare l'unificabile o cessa d'esistere. La stessa preoccupazione eccessiva, esagerata è prova di profonda serietà, di sensibile responsabilità.

Nella difformità degli interessi particolari o c'è una celata *concordia discors* o c'è una ineliminabile divergenza: se la *concordia discors* c'è, comunque sia discorde, comunque nasconda l'accordo reale, lo Stato la trova, la mette in luce. La trova e la mette in luce appunto perché si pone come termine di riferimento di tutti quanti gli interessi particolari che, se hanno un sol termine a cui consentano d'essere, almeno potenzialmente, riferiti, hanno in sé un aspetto che li libera dalla loro natura particolaristica. Si potrebbe dire che la misura statale a cui i più vari interessi possono essere solidalmente riferiti è rintracciabile (e solo così lo Stato esiste) quando gli interessi siano legati ai bisogni essenziali, non superflui, degli uomini. Al contrario la misura statale non si rintraccia quando gli interessi da riunire nello Stato siano legati a bisogni superflui. Perciò il politico deve «mirare a conservare e a fortificare ciò che costituisce l'esistenza o la sostanza della società», ciò di cui la società non può fare a meno, ciò di cui ha

vitale bisogno, «anche a costo di dover trascurare ciò che ne forma l'accidentale finimento»¹⁵⁴. Anzi, quando le *élites* trascurano l'essenziale per l'accidentale, antepongono i bisogni secondari ai primari, non solo gli Stati, *hic et nunc* determinati, decadono e rovinano, ma l'intera coesistenza con gravissima difficoltà riesce a concretarsi nelle società particolari ed in Stati rinnovati, giacché è la coesione sociale in se stessa che rischia di venir meno.

Lo Stato, per individuare quanto vi è (eventualmente, se lo Stato può esistere) di concorde nella discordia degli interessi, deve appunto togliere il troppo e il vano dagli interessi medesimi e ricondurli alla loro origine, all'incompiuto che essi vogliono inconsapevolmente compiere, alla assenza che essi vogliono inconsapevolmente convertire in presenza. Lo Stato, per esistere, richiede, al tempo stesso, che gli interessi particolari gli resistano e gli si concedano: gli oppongano quel tanto di resistenza per cui sono e devono essere interessi particolari e pure rinuncino, alla fine, alla loro resistenza per farsi ridurre alla norma statale. Ha una erronea visione dell'essenza dello Stato sia chi vuole sopprimere l'egoismo degli interessi in una uniforme solidarietà, sia chi vuole sminuire la solidarietà effettiva nell'equilibrio meccanico degli interessi egoistici. Dal punto di vista dello Stato, l'interesse isolato e la solidarietà isolata non esistono: lo Stato appare quando l'uno e l'altro siano disposti ad uscire dal loro astratto isolamento.

Non a caso ogni forma di «solidarismo» sociale, o meglio socialista, sia verbalmente moralistico sia coattivamente amorale, deriva da una inesatta valutazione del contributo che l'interesse particolare apporta allo Stato quando si presti ad essere ridotto, condotto alla norma statale. In ogni incomprensione di questo tipo s'annida sempre un vizio logico che ricorda, indirettamente o direttamente, l'argomento hobbesiano.

Lo Stato conosce soltanto interessi che, per quanto egoistici, sono sempre capaci di una qualche solidarietà, se non altro perché inseribili nell'ordinamento statale. E, conoscendoli, vuole che essi siano se stessi; è pronto sì a trasformarli ma vuole che, originariamente, essi siano come sono: non sorgerebbe se essi fossero irriducibili alla generalità di una misura, ma sarebbe in pericolo se essi rinunciassero alla loro fisionomia e si spogliassero della loro natura. Lo Stato consapevole di sé e dei suoi limiti vuole che gli interessi siano interessati: se, infatti, essi diventassero sinceramente diversi da se stessi, se si trasformassero in altrettanti slanci caritatevoli, lo Stato non potrebbe più essere; non dovrebbe più porsi come misura unitaria perché già gli individui sarebbero accomunati in una spirituale ed universale unità. Il nonsenso dello Stato che, non consapevole di sé e dei suoi limiti, tenta di accomunare in una spirituale unità gli

individui, e perciò chiede che gli interessi non siano interessati è tipico: è lo Stato a comandare agli interessi di rinunciare a se stessi per dar luogo ad una solidarietà che non vuole più essere statale, ma che può essere realizzata solo entro lo Stato e mai accetterebbe d'essere realizzata fuori dello Stato. Lo Stato fautore della solidarietà socialista non ignora che la fine degli interessi singoli è la sua fine, ma intanto cerca accrescere la sua forza statale per imporre agli interessi di rinunciare alla loro individualità: lo Stato collettivistico ha bisogno di una sua mistica proprio perché nasconde sempre in sé una specie di ascetismo coatto. Ma la contraddizione che ha in sé è insanabile: poiché l'ascetismo coatto è una palese *contradictio in adiecto*, lo Stato fautore della solidarietà socialista dovrà o rinunciare a qualsiasi coazione per convincere, e solamente convincere, alla solidarietà, in uno slancio caritativo tutto sdegnoso di imposizioni violente incompatibili con ogni principio di solidarietà; o dovrà rinunciare alla solidarietà per farsi garante della difesa di alcuni interessi e dell'offesa di altri. In nessuno dei due casi sarà veramente Stato: tra l'ascesi ed il particolarismo invincibilmente particolaristico (perché garante di una coazione indispensabile) non troverà modo di nascere come Stato. Nel secondo caso, in quanto costituzionalmente idoneo a misurare alcuni interessi meglio e più di altri, se pure troverà modo di sorgere come Stato sarà imperfettamente *Stato*; riuscirà ad esercitare le sue funzioni solo fino a quando gli interessi estranei alla misura non diventino superiori, non si facciano attivamente consapevoli della loro superiorità e non diano luogo ad una nuova, differente comunanza normativa.

Lo Stato, come termine di riferimento del maggior numero possibile di interessi, tende a misurare sempre più rapporti, a porsi come misura totale: ma soltanto adeguandosi alla universalità della *ratio* potrebbe misurare ed ordinare l'intera realtà, cioè soltanto diventando sempre meno *Stato*, facendosi più indulgente per accogliere anche gli interessi meno riducibili alla norma generale. Se veramente volesse accoglierli tutti, se volesse comprendere in sé tutti gli interessi, anche quelli più intimi al soggetto, allora dovrebbe, addirittura, rendere misericordiosa la sua indulgenza. In tal modo, come Stato si comprometterebbe, non sarebbe più atto a respingere quegli interessi inconciliabili con quelli conciliati. Invece, con nonsenso simile a quello sopra notato, lo «Stato totalitario» contemporaneamente ambisce alla *totalità* e rafforza il proprio potere facendosi sempre più intransigente: cioè, a causa di codesta intransigenza, si interdice di regolare relazioni che pure sarebbero statualmente regolabili e costringe a stare fuori della comunanza normativa interessi che, senza sforzo, ne farebbero parte. È qui che si vede come lo «Stato totalitario» sia, ancora, una delle conseguenze dell'errore volontaristico:

pretendendo essere una volizione che vuole volizioni, presume di potere più volere quanto più si faccia *volente*; non capisce che può volere solo a condizione di non voler volere, soprattutto a condizione di non voler volere determinate volizioni; non capisce che la sua potenza sta nel dare un ordinato orientamento alle disordinate volontà dei singoli, variamente orientate, e che l'ordinato orientamento non può prefiggersi un fine predeterminato perché deve attendere che le divergenti azioni dei singoli siano compiute. Perché esse convergano nello Stato per forza dello Stato occorre che prima siano quali sono, nella loro divergenza e, per giunta, che siano divergenti sì da consentire una riduzione alla legge dello Stato. Se manchi uno dei due requisiti, di eguale importanza, non può aversi Stato. Il che significa che lo Stato nulla può fare perché questi requisiti siano presenti: non può infatti dare una direzione alle azioni individuali prima che le azioni esistano. D'altro canto, le azioni individuali non possono formarsi tenendo conto della loro capacità o incapacità a convergere nello Stato perché ognuna non sa dell'altra. Ognuna non sa dell'altra come lo Stato, che sa di tutte, generalmente considerate, non sa d'ognuna. Perciò lo Stato né può volere le azioni immediate dei singoli, né può essere deliberatamente voluto da quelle, né può volere se stesso. Esso non può sapere quali siano i bisogni che spingono gli individui all'azione, né da chi e da che cosa i bisogni siano, nella loro occasionalità come nella loro perennità, determinati: è per questo che lo «Stato totalitario» vuol farsi creatore di bisogni; intuisce che, fino a che deve aspettare l'originale richiesta dell'individuo, non sarà mai indipendente ed autonomo; l'ambizione della *Planwirtschaft* è sapere quali siano i bisogni che mettono in moto le azioni individuali prima che le azioni stesse siano agite, al fine di potere comandare al soggetto senza attendere l'azione del soggetto, cioè prescindendo dall'esistenza del soggetto, cioè dirigendo azioni individuali spogliate della loro individualità, non appartenenti all'individuo, ma solo falsamente attribuite a lui e volute, di fatto dallo Stato. Se il bisogno potesse essere prodotto dallo Stato, lo Stato potrebbe illimitatamente volere, potrebbe essere *solutus* dai vincoli cui lo trattiene la obbligatoria attesa della iniziativa dei singoli. La quale, per quanto debba e possa essere modificata, corretta, talvolta resa addirittura irriconoscibile, perfino annullata dalla legge statale, deve sempre essere perché lo Stato sia.

Né occorre, perché l'azione dia l'avvio al processo di formazione dello Stato, che essa voglia concorrere a quella formazione o che essa si atteggi, a ragion veduta, in maniera da essere ridotta alla misura statale. Un'azione è inseribile o non inseribile nel movimento volto a confluire nello Stato, anche a prescindere dal suo atteggiamento di fronte allo Stato. Per atteggiarsi in una data maniera, nell'atto stesso

della sua manifestazione l'azione dovrebbe sapere come lo Stato la desideri atteggiata; ma, a sua volta, lo Stato, essendo misura comune a tutte le azioni che può misurare, non può dire, prima che ciascuna azione si manifesti, come l'azione debba essere. Né bisogna dimenticare che un'azione che non può essere accolta dalla legge di uno Stato, può essere accolta dalla legge di un altro: il che dimostra che il comportamento normativo dello Stato non è prevedibile, se non altro perché le misure statali non sono identiche e nulla vieta che un'azione inammissibile per un ordinamento possa essere ammissibile per un altro, dato che gli ordinamenti sono diversi perché sono diversi i loro fini e i loro bisogni. A chi restringa la legge dello Stato ai singoli comandi dallo Stato emanati, l'azione individuale sembra volontariamente diretta a conformarsi o a non conformarsi al comando. Certo, il titolare della *patria potestas* che non ottemperi ai suoi obblighi; il debitore che, scaduto il termine, non paghi il suo debito; il delinquente che commetta il suo delitto, non ignorano che la loro azione è in contrasto con la volontà dello Stato e che una norma interverrà per correggere le loro azioni antinormative. Ma lo sanno in quanto già vivono nell'ambito di uno Stato la cui legge è nota, cioè nel raggio d'azione di una misura che ha trovato se stessa riconoscendosi idonea a regolare quei rapporti in un determinato modo. Ma questo modo (questo *modus*), così facile a prevedersi quando sia stato già rinvenuto e quando si ricollegli ad una tradizione statale più o meno uniforme ed antica, non può essere riconosciuto prima che tutte le azioni partecipanti alla generalità normativa dello Stato siano compiute. Il delinquente che vede come sia automatica la punizione del delitto da lui commesso può prevedere la pena, può sapere quale sia l'atteggiamento approvato o disapprovato impunito o punito. condonato o non condonato dallo Stato, proprio perché lo Stato ha già conosciuto le azioni di coloro che hanno agito come egli agisce o sta per agire. I soggetti che, in un primo tempo, hanno agito quelle azioni, hanno ignorato il giudizio dello Stato: giudizio che, senza quella ignoranza non si sarebbe formato. D'altronde non occorre richiamare l'originaria azione che ha dato luogo alla valutazione giuridica del *tipo* di azione giudicato dalla tipologica, e pure individualizzante, casistica del diritto; basta osservare che soltanto con relativa certezza il soggetto può sapere quale sia la condotta approvata o disapprovata dallo Stato. L'approvazione o disapprovazione dipende dall'atteggiarsi collettivo delle varie condotte individuali, su cui le volontà del volente singolo come del volente Stato non hanno influenza alcuna. La certezza del soggetto può ben definirsi relativa perché è in relazione ad una data misura statale: tanto è vero che il delinquente abituato a considerare *delitto* il delitto da lui commesso può, ad un tratto, malgrado la sua volontà, malgrado la sua consapevolezza del delitto,

essere ritenuto privo di colpa proprio da quell'ordinamento verso cui egli si ritiene, giuridicamente, colpevole. Per esempio, un cittadino può voler tenere (e sapere di tenere) una condotta disapprovata e punita dallo Stato cui appartiene, proprio mentre tale Stato s'appresta a trasformare quella condotta già delittuosa in benemerenzia. Viceversa, un soggetto può volere un atto lecito e ritrovarlo, alla fine, malgrado ogni sancita irretroattività, trasformato in illecito: anche qui più di un esempio potrebbe essere fornito dalla esperienza degli uomini non ignari delle crisi cui lo Stato, nella sua generale e speciale normatività, è soggetto. Ma in fondo, neppure c'è bisogno di ricorrere all'esperienza delle crisi o a casi che facciano eccezione: il diritto continuamente si rinnova e nuovi istituti si vanno configurando grazie alle azioni dei singoli che non possono prevedere quale sia per essere la reazione dello Stato di fronte alle loro nuove azioni. Insomma, le volizioni singole condizionano la posizione dello Stato in un modo che non consente agli individui di determinare, con la direzione delle loro volontà, la direzione della volontà dello Stato. Perfino una direzione seguita da una tradizione vetusta può essere improvvisamente mutata e far sì che un soggetto voglia *contro* lo Stato ciò che, fino ad un istante prima, voleva in conformità della volontà dello Stato. E non è in potere del singolo, o dei singoli come singoli, sapere quando la direzione debba essere mutata. Sta allo Stato mutarla, ignorando la volontà particolare d'ognuno, se si accorga di non riuscire più a misurare seguendo il *modus* che prima seguiva. È vero che l'individuo deve seguire il suggerimento di Pascal: «En chaque action, il faut regarder, outre l'action, notre état présent, passé, futur et des autres à qui elle importe, et voir les liaisons de toutes ces choses»¹⁵⁵; ma è pur vero che tutte quante le *liaisons* non possono esser vedute, controllate dall'individuo. È lo Stato che può vedere il generale modo di legarsi delle *liaisons* di una esperienza sociale, come è la *ratio* la sola capace di vedere l'universale modo di legarsi delle *liaisons* d'ogni esperienza, dell'intero cosmo. Nell'ambito di una limitata esperienza storica, chi sia degno del nome di «statista» coglie intuitivamente l'orientamento delle *liaisons* in un determinato spazio di tempo incontrantisi, e si mette, più d'ogni altro individuo, nella prospettiva dello Stato, riuscendo ad aiutare lo Stato nella sua missione appunto perché, grazie all'intuizione politica, s'allontana dalla particolarità della visione individuale per accostarsi al generale punto di vista statale.

Il pericolo insito nella concezione democratica dello Stato, che pure è la più rispettosa della generalità normativa statale, è quello di credere, in omaggio al pregiudizio volontaristico, che lo Stato sia voluto immediatamente dai singoli con la sola mediazione tecnica del sistema elettorale, parlamentare. La democrazia anticipa o conserva sempre qualche elemento contrattualistico. Ciò appare, in particolare,

nell'ossequio che essa professa verso il cosiddetto *potere costituente* considerato come sostanziale fonte di tutto il diritto statale, che non può essere prodotto se non tramite la legge fondamentale elaborata dall'assemblea investita del potere costituente. Infatti, grazie al suffragio universale, la democrazia aspira a realizzare la sua antica ambizione di far valere, nell'assemblea, l'immediata volontà dei singoli, almeno della maggioranza¹⁵⁶ dei singoli. Invece, il merito della democrazia non è nel far valere la volontà dei singoli come volontà dei singoli, bensì nel preoccuparsi di accertare quale sia la volontà prevalente dei singoli, soprattutto evitando che, sempre provvisoriamente ma sempre drammaticamente, gli interessi irriducibili alla misura statale siano coattivamente assoggettati o violentemente eliminati. Nessuna Costituente riesce a fare che le volontà dei singoli, rimanendo se stesse, vogliano lo Stato: infatti la Costituente è voluta quando lo Stato è già voluto e prima che la volontà dei singoli sia, direttamente o indirettamente, espressa; il fatto che una comunità decida di darsi una costituzione significa che c'è una norma a cui riferire tutte le relazioni della comunità che così decide.

La Costituente è voluta dopo che l'incontro fra le volontà particolari ha, per suo conto, stabilito se ci sia o non ci sia, fra gli interessi in contrasto, un termine di riferimento. Non è la Costituente, in cui le volontà particolari sono rappresentate, a volere quel termine: se esso mancasse, mancherebbe l'accordo intorno all'esistenza della Costituente stessa. La concezione democratica dello Stato s'avvicina alle volontà degli individui perché ne è, più d'ogni altra concezione politica, rispettosa; ma non fa sì che le volontà singole vogliano lo Stato. Tutt'altro: proprio con la sua sollecitudine verso le volontà singole mostra che una «formula politica», per quanto peso voglia dare alle volontà singole, non potrà mai renderle effettivamente autrici dello Stato. Potrà, se mai, soltanto sorvegliare che legge statale sia quella che spontaneamente si è formata. Lo Stato, che non sarebbe se le volontà particolari non fossero, non può essere semplicemente fondato dalle volontà particolari.

Gli individui che tracciano il solco che delimita la nuova città già sono tra loro riuniti ed ordinati dalla legge statale: come e perché quella riunione e quell'ordinamento siano avvenuti nessuno di loro può spiegare, malgrado ognuno di loro abbia partecipato all'impresa. Ma in questa situazione limite, come in tutte le situazioni degli individui contribuenti alla formazione dello Stato, la partecipazione, per quanto abbia in sé di volontario e di consapevole, sarà sempre prevalentemente involontaria e inconsapevole. È per questo che nessuna *città ideale* si traduce, come tale, in realtà: perché non è dato all'autore di essa ed ai suoi seguaci darle corpo (se pure, avendo

benevola la fortuna, possano cercare di darle corpo) così come essi la vogliono. Gli ideatori di una città ideale, anche quando non siano autentici utopisti, cioè anche quando non tentino di abolire o delimitare il male intrinseco alla società, mai realizzeranno la città da essi ideata: nella realizzazione entreranno sempre, come componenti, alcuni fattori imprevisi che altereranno la fisionomia iniziale del progetto. Nella riforma ideale dello Stato, o Platone rinuncia a convertire alla saggezza il restio Dionisio o si adatta alle circostanze mutando la riforma secondo le esigenze che la concreta realtà politica consiglia: ogni lettore della *Settima Lettera* avverte la consapevolezza platonica di una difficoltà contraddittoria, la quale esige una scelta precisa: esige da Platone la scelta che Platone compie. Ma qualsiasi sia la scelta, l'ideatore della nuova città non potrà mai tradurre effettivamente in atto la riforma progettata.

Tra la volontà dei singoli e lo Stato c'è una forza deviante che non può essere ignorata, ma che neppure può essere in anticipo computata: volerla computare sarebbe non tener nota del necessario *erreur de compte* che l'incontro fra le volontà particolari, non uniformi, provoca. Quando lo Stato vuole premunirsi da ogni sorpresa, da ogni imprevedibilità, dando una garanzia assoluta alla propria sicurezza, cerca di rendere uniformi le volontà particolari al fine di poterne prevedere la direzione unitaria. Ma le volontà particolari uniformi non sono volontà particolari: se si lasciano ridurre alla uniformità rinunciano ad essere se stesse. D'altronde, esse devono essere difformi proprio perché ci sia bisogno dello Stato: ossia c'è bisogno dello Stato perché esse sono difformi. Lo Stato, che è sempre tendenzialmente ostile alla loro difformità, esiste grazie a quella difformità. Se lo Stato assoluto potesse riuscire nell'intento di costringere ad una totalità uniforme le volontà particolari, condannerebbe all'inesistenza se stesso: se quelle fossero, già per sé, uniformi, non ci sarebbe bisogno di una norma che ne valutasse e ordinasse l'unitaria comunanza, presentandosi come l'unica misura a cui riferire le volontà particolari.

6. Come unità nella pluralità degli elementi che lo compongono, come entità a cui il difforme è conformemente riducibile, lo Stato è norma. Norma non come volizione, ma come misura. La valutazione antivolontaristica del concetto di norma è confermata dalla tradizionale esperienza normativa dello Stato.

È rendere un omaggio verbale quanto vano ed ingannevole alla concezione volontaristica affermare che la norma è una dichiarazione di volontà, per poi aggiungere che la volontà di cui è dichiarazione è la volontà dello Stato, per poi stabilire che la vera volontà imperativa dello Stato è la sovranità, la quale è originaria ed esclusiva. Per comodità, si può continuare a parlare di volontà dello Stato solo se

non si dimentichi che la volontà dello Stato è normativa perché è manifestazione di nessuna volontà, singolarmente o collettivamente, determinata. Lo Stato è, per antonomasia, l'ordinamento giuridico sovrano perché originario, perché autonomo, norma di sé. Per la sua autonomia prevale sugli altri e se ne distingue; solamente non prevale su quegli ordinamenti che sono altrettanto autonomi, come le Chiese (o meglio, come quelle Chiese che, difendendo la propria «cattolicità» contro ogni forma di nazionale particolarismo religioso, hanno conservato, rispetto allo Stato, una pari autonomia).

Ebbene, lo Stato non sarebbe autonomo se la sua legge fosse una dichiarazione di volontà di questo o quel soggetto competente ad emetterla: senza dubbio un soggetto o un insieme di soggetti competenti in questo senso deve esserci; ma deve esserci per dichiarare una volontà né dichiarata né dichiarabile: una volontà involontaria. La dichiarazione di volontà emessa dagli organi costituzionalmente competenti è l'interpretazione della norma statale: l'organo competente, attraverso la legge *stricto sensu*, il decreto, il regolamento, il bando etc., comanda ciò che gli viene comandato dall'*jus* come misura di tutte le azioni socialmente rilevanti nella società data. Quando tra la legge dello Stato e le varie leggi emanate dallo Stato vi sia frequente discordanza, la legge e le leggi rischiano, insieme, di divenire inefficaci, di far rovinare lo Stato e di cancellarne i precetti.

Dunque la disposizione legislativa deve dipendere dalla fondamentale norma statale, non può frequentemente, non occasionalmente, discordare da quella; tuttavia non va confusa con quella. La norma come disposizione legislativa dello Stato è sì dichiarazione di volontà dello Stato, ma non spiega come e perché voglia, quando voglia, il volente Stato.

La concezione della norma come misura impedisce la confusione e chiaramente dice che lo Stato è norma in quanto è la sola misura cui possano essere rapportate tutte le interessate, particolari azioni volontarie dei singoli riuniti nella comunità statale. Lo Stato rigetta quelle azioni che non possono essere rapportate alla sua misura: tali azioni rifiutate o si sottomettono, trasformandosi, alla misura statale, o si consolidano fra loro formando una forza capace di contrapporsi allo Stato, o divergono verso altre norme statali.

Tutti e nessuno formano lo Stato come norma: tutti vi contribuiscono, ma nessuno può sapere quando e quanto vi contribuisca. È possibile agli individui accettare una misura per respingerne un'altra, cioè scegliere fra due misure statali diverse, ma non è possibile fare che quelle misure esistano così come esistono. Nessuno può riconoscere nella volontà dello Stato il proprio contributo volontario. Come «punto ideale di convergenza»¹⁵⁷ lo Stato

è una realtà determinata dai singoli, ma non specificamente voluta da essi: in quel punto ideale le volontà convergono involontariamente. Da questo angolo visuale, lo Stato è la *collettività* per eccellenza. Niente è più *collettivo*: in esso tutti i contributi individuali perdono la loro individualità per dar vita ad una nuova unità. Lo Stato collettivistico, che non si rende conto di ciò, è lo Stato meno collettivo: anzi è, per sua natura, particolaristico. Non solo perché, come abbiamo visto, nella pretesa di livellare in una coatta solidarietà tutti gli interessi, più di qualsiasi altro tipo di Stato finisce con l'usare la costrizione a favore di un gruppo di interessi e a danno di un altro, ma anche perché, presumendo di potere individuare le volontà particolari prima ancora che si formino, per guidarle tanto immediatamente da assorbirle, svaluta l'apporto inconsapevole di tutti, che è di tutti, che è collettivo in quanto non segue una direzione predeterminata, ma involontariamente crea quella direzione. Lo Stato collettivistico è tale perché programmaticamente conosce quale sia la direzione in cui bisogna avviare gli interessi particolari: grazie a questa ambiziosa consapevolezza cerca preordinare la formazione dell'ordine statale che solamente la collettività può inconsapevolmente ordinare; quindi tenta sovrapporre a quell'indirizzo sociale, che deve scaturire dall'apporto di tutti, l'indirizzo voluto da una anticipata (perciò, almeno potenzialmente, violenta) creazione di un dato ordine. È per questo che lo Stato collettivistico s'appoggia alle concezioni dottrinarie che si ritengono in grado di prevedere, con determinismo storicistico, quale debba essere il corso dello svolgimento storico: ne consegue che, poco collettivisticamente e molto particolaristicamente, o almeno poco collettivamente, lo Stato collettivistico s'oppone a quelle forze che sono in contrasto col previsto sviluppo storico; forze che non possono mancare perché immancabile è la capacità improvvisatrice della storia. Così la collettiva convivenza statale è alterata: la totalità è subordinata alla particolarità; e lo Stato che vuole essere *totalitario* e *collettivistico* non può essere che *Parteistaat*, Stato di parte: in più d'un senso, Stato parziale.

In questa parzialità appare come lo Stato collettivistico sia una reazione e perché riesca ad essere *Stato*, cioè misura generale, malgrado sia fornito di una inadeguata generalità: l'ostilità verso gli interessi difforni dagli statali, verso i raggruppamenti sociali non completamente subordinati, verso le autonomie della famiglia e della proprietà, delle Chiese e della comunità internazionale, mostra come lo «Stato totalitario» sia l'unica (e certo non peregrina) soluzione che l'età contemporanea abbia saputo escogitare per far fronte all'eccesso di indipendenza derivante alle autonomie extra-statali dalla indulgente ampiezza della misura statale liberale. Con la socializzazione dei beni, con la disgregazione della famiglia (ed il

conseguente *Kampf wider das subjektive Recht*: conseguente, perché il maggior numero dei diritti subiettivi scaturisce, direttamente o indirettamente, da diritti reali e da rapporti di famiglia), con la trasformazione delle associazioni sindacali in enti ausiliari dello Stato, con la soppressione della libertà di culto e di religione, con l'avversione contro ogni forma di organizzazione internazionale richiedente la rinuncia ad una parte della potestà sovrana statale, lo Stato fa fronte, almeno *pro tempore*, al movimento centrifugo associazionistico riaffermando coattivamente, contro tutti i conati di indipendenza delle istituzioni non statali, la propria originaria sovranità. Uno stato parziale, sprovvisto di generalità, sarebbe un assurdo se non trovasse la propria generalità, cioè la capacità a misurare le generali relazioni della comunità, nella forza con cui reagisce al pericoloso particolarismo delle autonomie extra-statali: lo Stato di parte riesce ad essere Stato pur essendo Stato parziale perché, malgrado la sua parzialità, è meno particolaristico dei particolarismi extra-statali, o sembra essere meno particolaristico della temuta azione centrifuga di quelli. Dunque lo Stato parziale non è un'eccezione alla generalità dello Stato come norma-misura, ma una reazione, sia pure poco generale e normativa, contro il pericolo dell'avvento di misure generali e normative, tali addirittura da dissociare la comunità col tentare di introdurre, assurdamente, due o più norme statali nella medesima collettività. Lo Stato parziale, nonostante la sua antinomia parzialità, sussiste perché è, o appare, l'unico mezzo per mantenere la coesione sociale, per opporsi a quella duplicità o pluralità di misure normative che distruggerebbe lo Stato impedendone perfino la ricostituzione su basi diverse. Se non c'è una sola misura statale, una sola norma come unitario termine di riferimento della comunità, non c'è Stato: «si forte duplex in eadem civitate sit legislatrix potestas, altera veras leges, altera iussa potestate legibus pari feret»¹⁵⁸, e lo Stato, tollerando «dentro il suo corpo due potestà somme legislative» «di nulla distinte né di tempi né di materie né di territori», andrà «in una certa rovina»¹⁵⁹.

Si potrebbe quasi dire che la coazione *totalitaria* vive nel subcosciente d'ogni Stato e particolarmente dello Stato moderno. Il quale, affermatosi con la lotta contro le tre forze avverse dell'impero, della Chiesa, dei ceti (*Stände*), non ha ancora vinto definitivamente queste tre forze, ma, come è stato acutamente osservato¹⁶⁰, ha visto risorgere l'idea dell'impero travestita nelle tendenze internazionalistiche, resistere energicamente ed inaspettatamente la Chiesa e, infine, ricostituirsi i ceti nella forma di corporazioni e sindacati professionali. Se lo Stato moderno è veramente nato con l'ambizione di vincere con un successo definitivo le forze extra-statali, ha in sé un vizio d'origine perché non si è reso e non si rende conto

che la *debellatio* degli interessi resistenti gli sarebbe non meno dannosa, non meno letale, di una nuova prevalenza di quegli interessi, sfuggiti al controllo.

Che un simile vizio d'origine si nasconda nello Stato moderno sembra confermare la diffidenza che il positivismo giuridico, tipicamente statalistico, non manca di manifestare verso l'istituzionalismo in genere e la teoria dell'ordinamento giuridico in specie. Di fronte ad una teoria che sostiene la pluralità degli ordinamenti, ma che chiaramente riconosce che lo Stato è «ordinamento giuridico sovrano, ossia originario», il timore statalistico di vedere compromessa la sovranità statale è fuori luogo: infatti o quel timore deriva dall'avvertita necessità di far sì che la misura cui riferire tutti i rapporti sociali della comunità sia e rimanga unica, o non ha fondamento. Rischia di ridursi ad un mero pregiudizio quando si preoccupi di conservare quella misura quale è, prescindendo dalle esigenze che ne chiedano, eventualmente, un rinnovamento od una revisione. Pregiudizio che proviene, anch'esso, dal volontarismo giuridico che, richiamando l'attenzione sulla volontà dello Stato, induce a credere che quella volontà, come *volontà*, debba essere unica e che debbano, conseguentemente, essere tenute in sospetto tutte le volontà che non siano volontà del corpo elettorale e dei suoi rappresentanti. Difatti, se non la norma statale come misura, ma la norma statale come volizione deve essere unica, è naturale che si diffidi di tutte le altre volizioni e particolarmente di quelle che minaccino di non essere supinamente pronte ad obbedire alla volontà dello Stato. È naturale, cioè, che vi sia una spontanea tendenza, da parte dello Stato, a rispettare le volontà extra-statali solo in quanto elementi del meccanismo di formazione della volontà statale: cioè a disconoscerle come volontà extra-statali. L'*jus* come *jussum* presuppone il preventivo adeguarsi delle volontà non statali alla volontà statale: adeguamento preventivo che abbiamo visto essere impossibile. In mancanza di questo, richiede che le volontà particolari, quando non possano essere staticamente così come lo Stato le vuole, siano dinamicamente partecipi del processo di formazione della legge statale: perciò sono respinte quelle che non solo non partecipano al processo di formazione della legge statale, ma addirittura formano norme irriducibili alla misura statale e produttrici di ordinamenti, se non antistatali, certo aspiranti a rimanere, quanto più possibile, fuori della sfera dello Stato, collegati e subordinati allo Stato solamente per la mancanza di un loro vero carattere antistatale: mancanza, peraltro, non completa, ma sostanzialmente risultante dalla accettazione di vivere nello Stato. Il solo fatto che istituzioni autonome accettino di vivere nello Stato e di ricorrere, quando ne abbiano bisogno, quando vogliano, alle leggi statali, già crea, tra lo Stato e queste istituzioni, un

rapporto tale da consentire allo Stato di far valere la propria superiorità («l'autorità») sulle istituzioni che, se non altro perché accettano di esistere nell'ambito statale, si riconoscono inferiori, regolabili dalla legge statale. L'importante è che nella vita sociale ogni relazione, volontariamente o involontariamente, possa essere rapportata alla misura dello Stato. Ma ciò non è sufficiente per la norma statale che si ritiene *volontà* e che aspira ad essere sempre voluta da tutte le volontà minori. Essa si sente sminuita dalla sola presenza di volontà extrastatali e niente trascura pur di sorvegliarle, controllarle, non implicitamente (implicitamente già le controlla e le sorveglia, se non altro perché quelle non le si ribellano fino a distruggerla e sovvertirla), ma esplicitamente. In questa aspirazione di rendere esplicito ciò che è implicito si nasconde l'errore di chi non s'accorge che l'iniziativa di trasformare la natura di un istituto può spingere ad una ribellione che, senza quella iniziativa, non sarebbe avvenuta perché superflua. Quando lo Stato moderno sopravvaluta l'efficacia del meccanismo democratico di formazione delle leggi e, in omaggio alla automatica autorità del parlamento, trascura di tener conto di quelle forze che il parlamento (per modificabili vizi del sistema, come per immutabile natura delle cose) non riesce a rappresentare, di fatto più che peccare per eccesso di fiducia nel regime democratico, pecca per un residuo di autoritarismo. Lo stato che rifiuta di dar peso agli elementi che sfuggono al congegno tecnico-costituzionale della democrazia, presume di avere accolto in quel congegno, vale a dire nel proprio organismo, l'intera realtà, laddove l'intera realtà non può mai essere accolta dallo Stato. L'ossequio rigido dello Stato verso l'autorità degli organi legislativi può quindi, a volta, essere il segno di una incomprensione autoritaria, la quale, non diversamente dal collettivismo dello Stato collettivistico, può aspirare a restringere la *collettività* dello Stato stesso. Allorché lo Stato democratico, che pure è lo Stato che più d'ogni altro rispetta le volontà extrastatali, con eccessiva rigidità tenta sottoporre al controllo degli organi costituzionali le istituzioni lontane dalle attività costituzionali e pure non ribelli, cade in un errore che si collega alle origini razionalistiche e volontaristiche della concezione democratica dello Stato. Per impedire che esistano poteri non emanati dalla volontà dei singoli regolarmente manifestata, lo Stato democratico si oppone a poteri spontaneamente e liberamente costituitisi: in ogni forma di razionalismo, la polemica contro l'automatismo spinge alla incomprensione della spontaneità del prerazionale. Così lo Stato non si convince della impossibilità di convogliare in un sistema tutte quante le energie sociali: se tutte si lasciassero inserire in un sistema dato, non potrebbero assicurare il loro ricambio e la loro riproduzione. Lo Stato può convogliare nel suo sistema tutte quante le energie della

società determinata che nello Stato stesso prende corpo, ma non può e non deve convogliare tutte le energie presenti nella convivenza sociale, sia pure temporalmente e spazialmente determinata.

In fondo, le energie non ancora ridotte allo Stato costituiscono il *prius* normativo della stessa norma statale.

Tale *prius*, nella sua mobilità, è tanto temuto dal mero volontarismo da indurre le più scaltrite scuole giuridiche normativistiche a porlo come fondamentale presupposto, come postulato. Tuttavia proprio questo postulare il *prius* normativo della legge dello Stato mette in luce la profonda incomprensione della natura reale dello stesso *prius*, il quale (si pensi a Kelsen e al kelsenismo) viene ad essere isolato dal diritto e dallo Stato, dei quali è radice; malgrado tutte le affermazioni contrarie, viene, proprio da quelle scuole, ad essere eliminato dal processo di formazione del quale è origine e fattore. Eliminazione che appare utile al solo scopo di continuare a considerare come *volizioni* le norme statali: poiché c'è un *quid* che sfugge ad una valutazione volontaristica, lo si isola, magari esaltandolo nell'assegnarlo ad una sfera più che giuridica, lo si taglia fuori del circuito che gli è proprio, lo si cristallizza in una astrazione dogmatica, pur di non rinunciare ad una visione sostanzialmente volontaristica del diritto. Nel positivismo di tipo kelseniano è insita l'aspirazione a ridurre allo Stato l'intera realtà (almeno partendo da un punto di vista giuridico), ignorando nel diritto tutto ciò che non si presta ad una valutazione volontaristica; è insito, cioè, un atteggiamento già non lontano da quello dello «Stato totalitario».

L'istituzionalismo, invece, vuol correggere l'errore dello Stato moderno mostrandogli come non sia necessario escludere pregiudizialmente il contatto con quegli ordinamenti che, a loro volta, mostrino di ammettere di poter convivere con l'ordinamento statale. Lo Stato-ordinamento evita, anche terminologicamente, l'equivoco volontaristico e si presenta come ordinamento che, in quanto or di nato da una norma idonea ad ordinare il maggiore ordinamento statale ed i minori ordinamenti non incompatibili con lo Stato medesimo, è la concreta incarnazione della norma stessa non più considerata come *volontà*, ma come misura. Il concetto di istituzione, se non altro perché sottolinea, come ha notato il Carnelutti¹⁶¹, il valore del *in-stare*, per se stesso mette in luce l'incarnarsi della norma, il suo non volontario e, paradossalmente, non normativo incorporarsi (paradossalmente, perché si tratta del non normativo del normativo; del non normativo della norma, del non normativo della normatività socialmente incarnata).

Con l'ausilio dell'intuizione istituzionalistica si può agevolmente osservare che «la norma fondamentale di ogni ordinamento è l'ordinamento stesso nella sua pro fonda esigenza costitutiva»¹⁶². Col

che né è affermata l'anteriorità del diritto sull'istituzione¹⁶³, né è affermata l'anteriorità dell'istituzione sul diritto, ma è, anzi, definitivamente negata la possibilità di un simile problema di precedenza. E l'*esperienza giuridica* può essere considerata nella sua integrità solamente da chi, nel pieno rispetto delle prospettive diverse e delle differenti esigenze metodologiche che ne derivano, vuole, con sforzo costante, dimostrare come sia assurdo, nell'unità della vita, definire il fenomeno giuridico prescindendo dalla extrasoggettiva e soggettivizzante volontà delle volontà che, volendo ognuna particolarmente, finiscono col volere come vuole collettivamente lo Stato: delle volontà che, difformemente volendosi, uniformemente vogliono lo Stato.

Non si capirebbe l'esistenza delle volontà volenti collettivamente ciò che, volta per volta, non hanno singolarmente voluto; non si capirebbe come nello Stato «il mondo dell'esperienza giuridica» possa acquistare consapevolezza di sé e scoprire e realizzare la propria unità¹⁶⁴, se quelle volontà, se questa esperienza, non assumessero per unitario termine di misura la norma comune alla intera comunità (come tale *statale*): cioè se quelle e questa non dovessero rapportarsi ad un *quid* normativizzante dall'esterno, non dovessero imitare, come la realtà tutta, e con maggior evidenza di tutta la realtà, il procedimento logico della legge razionale.

7. Dato ciò, non solamente l'inizio della vita sociale, non solamente la società nella sua genesi, ma addirittura la società nella sua forma più evoluta, più completa, più caratteristica, nella forma statale, obbedisce al principio di normatività.

Se non obbedisse, le difformi, disordinate volontà rimarrebbero nel loro disordine e nella loro difformità. Se non obbedisse, la società dopo esser nata, non sussisterebbe, non *starebbe*.

Quell'obbedienza, oltre ad essere il presupposto della creazione della società, è il presupposto anche del permanere della società. Grazie al sussistere dell'obbedienza, la comunicazione sociale si perfeziona nello Stato. Anzi, il perfezionamento della comunicazione sociale è perfezionamento, si perfeziona nella struttura progredita dello Stato, appunto perché è perfezionamento normativo: perché è, ormai, comunicazione che è consapevole dell'intima razionalità dell'obbligo metrico-normativo.

Il principio di normatività non influenza solamente l'attività di coloro che, per il carattere elementare dei loro bisogni e dei loro interessi, sono costretti a seguire l'esempio della legge razionale. Influenza l'attività degli uomini più evoluti, cittadini degli Stati più progrediti, perché nessuno può fare a meno di seguire l'esempio normativo della ragione ma tutti riescono ad ordinare le loro

esperienze, siano ampie o siano modeste, siano rozze o siano raffinate, solamente a condizione di non trasgredire quanto impone il principio di normatività.

Le varie norme possono essere più o meno imperiose, più o meno fornite di sanzione: ma la legge della norma, quale è espressa dalla normatività, è la norma più coattiva: quella a cui sfuggire è impossibile.

Ed è veramente significativo che di tale assoluta impossibilità si possa trovare una prova perfino nello Stato moderno, che, mentre si preoccupa di affermare la propria autonomia, appare come una tipica conferma della funzione metrica che ogni Stato, come norma statale, deve svolgere, sempre subordinandosi, direttamente o indirettamente, alla sola norma veramente autonoma, che è quella capace di imporre all'intera realtà umana la propria legge.

CAPITOLO QUINTO

L'OBBLIGATORIA MEDIAZIONE GIURIDICA E LA VOLONTÀ PARTICOLARE

L'aspirazione universalistica. – L'ambizione universalistica del giusnaturalismo. – L'apporto della volontà particolare. – Relatività nella norma giuridica e responsabilità del singolo. – L'evitata universalizzazione.

1. Nello Stato l'uomo vede completata, perfezionata la comunicazione sociale; nello Stato vede confermato l'obbligo normativo, come obbligo di adeguarsi ad una misura coll'imitare la prima delle misure. Dato ciò, è comprensibile che l'uomo non sfugga alla tentazione di cercare di abolire la compiuta imitazione della *ratio* per rifarsi, senza copie, senza mediazioni, direttamente alla fonte: gli stessi progressi raggiunti nella comunicazione sociale effettuata – si nello Stato sembrano suggerire il tentativo di oltrepassare le varie comunità statali per dar luogo ad una comunicazione sociale anche spazialmente universale.

Appare strano, infatti, che l'uomo, il quale non può né pensare né agire senza riferire il suo pensiero e le sue azioni alla *ratio*, si trovi costretto ad imitare la norma universale con le generali norme giuridiche, tutte riducibili alla norma statale, che è la prima fra le norme giuridiche, e non cerchi, invece, di emanciparsi da questa subordinata imitazione, non per sottrarsi all'obbligo normativo (tentativo riconosciuto impossibile per l'umanità che, in quanto umanità, in quanto perenne condizione umana non dall'uomo condizionata, è fuori del provvisorio, di quel provvisorio che permette l'inutile infrazione) e neppure per renderlo meno oneroso, ma per semplificarlo, per non accrescerlo *praeter necessitatem*, per non complicarlo.

Perché gli individui che, come il principio di normatività dimostra, sono, grazie alla loro umanità, in possesso di una norma universale, si limitano ad imitare quella norma invece di seguirla immediatamente anche per regolare tutti i rapporti della vita sociale? Se le volontà particolari devono finire col sacrificarsi e devono dare alle società un contributo che risulta diverso da quello che intenzionalmente vorrebbero dare, perché non si adeguano direttamente alla prima norma, la quale per sé richiede un sacrificio più razionale, più rispettoso delle volontà individuali, se non altro perché consente loro

di sapere quale debba essere il loro limite e non impone di lavorare per la formazione di un limite non identificato nella sua fisionomia precisa?

Il tradizionale dissenso tra diritto naturale e diritto positivo che s'inizia, *ante litteras*, prima che così la scienza li nomini e anche prima che il *φύσει δίκαιον* si opponga al *νόμῳ δίκαιον*, nasce, in fondo, da questi interrogativi. Chi porta in sé la misura con cui misurare la realtà si domanda perché debba foggiarne una altra, minore e subordinata, generale e non universale, e perché non possa, più semplicemente, sopprimere il *minus* nel *majus*. Inoltre, chi non ignora come la norma universale sia razionale e morale, moralmente razionale e razionalmente morale, teme che la norma statale non possa essere subordinata all'unità della prima legge, ma sia anzi, in atto o in potenza a quella ribelle: e ciò perché la norma statale, che è lo Stato come norma, è essenzialmente politica. Addirittura lo Stato è «ente politico» per eccellenza, cioè ente che, come affermano senza reticenze i cultori di diritto costituzionale, pur proponendosi finalità precise e circoscritte, può assumerne altre senza cambiare natura. Il che sembra fare dello Stato un'incarnazione dell'immoralità, ambigua e incostante. Poi, chi è consapevole che la caratteristica della misura è la costanza, non può fare a meno di meravigliarsi che possa fungere da norma un ente il cui fine è, per definizione, mutevole; ed è quello che non può mai essere predeterminato perché è quale lo determina, volta per volta, la convergenza degli interessi difformi e pure analoghi.

Insomma, l'imitazione dell'esempio della ragione che il diritto compie è avversata non soltanto dalle aspirazioni particolaristiche di coloro che credono erroneamente alla possibilità di realizzare un'attività anomica ed illogica, ma anche dalle aspirazioni universalistiche di coloro che credono alla possibilità di far regolare, ordinare la comunicazione sociale immediatamente dalla misura razionale.

2. Fra le teorie che sono convinte della possibilità di far regolare, ordinare la comunicazione sociale immediatamente dalla misura razionale, il primo posto spetta, senza dubbio, al cosiddetto «giusnaturalismo»¹⁶⁵ che, per quanto sia formato dei più vari elementi, talvolta anche fra loro contraddittori (che non mancano di renderlo pressoché indefinibile e di esporlo a tutte le critiche ben note) riceve dall'aspirazione universalistica la sua impronta forse più individuante. È il giusnaturalismo infatti che, con più energia di qualsiasi altra concezione universalistica, ambisce a far sì che gli uomini, nella comunicazione sociale, non seguano la mutevole legge

degli Stati, ma l'unica, immutabile legge razionale: quella che la natura stessa (non importa se sia, a seconda delle concezioni, natura naturata o natura naturante) ha direttamente emanato.

Tra diritto naturale e diritto razionale c'è sempre, nella storia del pensiero giuridico-filosofico, una qualche scambievole intimità, proprio perché l'istanza giusnaturalistica è, in se medesima, razionalistica: essa ambisce non tanto ad eliminare dalle legislazioni ciò che vi è in contrasto, reale o apparente, con la razionalità, quanto a fare della ragione la fonte di tutte le legislazioni e, per conseguenza, ad unificare tutte le legislazioni in una sola, cosmopolitica legislazione. Questa confusione tra diritto razionale e diritto naturale è pericolosa anche se ha il merito di aver favorito la valutazione giusrazionalistica del fenomeno giuridico e di avere invitato ad esaminare il nesso collegante razionalità e giuridicità. È una confusione tutt'altro che priva di benemeritenze perché ha implicita in sé l'esatta visione della relazione che esiste tra νόμος e λόγος. Ma è, tuttavia, confusione perché non avverte che la relazione, pure esattamente sottolineata, è una relazione di imitazione, ed erroneamente reputa trattarsi di una relazione di identità, non avvertita dall'uomo per sue occasionali, non costituzionali insufficienze.

Poiché l'opinione giusnaturalistica non manca di tentare di ricollegare il νόμος alla universalità del λόγος, contiene sempre in sé un'aspirazione cosmopolitica: se la norma generale, minore rispetto alla universale, è superflua, ne deriva che bisogna sopprimere l'innaturale generalità normativa fonte della particolaristica pluralità degli Stati, per sostituirla con l'universalità normativa di un mondo quanto più possibile indifferenziato, non distinto nelle varie *societates*, ma unificato nella grande *societas humana*. E nell'implicito cosmopolitismo del razionalismo giusnaturalistico non manca un sottinteso moralismo, che vorrebbe evitare che lo Stato, giudicato immorale perché politicamente incostante, servisse da misura per sistemi di azioni umane.

Il suggerimento giusnaturalistico è semplice: si può e si deve evitare di far ricorso, non senza fatica, ad una norma imitante il normativo procedimento etico-razionale, la quale si pone come uno schermo tra l'uomo e la sua ragionevole natura, e bisogna invece compiere uno sforzo più logico, meno innaturale, per convincere tutti gli esseri ragionevoli ad adeguarsi direttamente alla *ratio*. In tal modo, non sarà più possibile l'esistenza di norme statali, che sono sì subordinate alla *ratio* perché quella subordinazione è requisito sostanziale della giuridicità, ma lo sono in maniera così indiretta e, talvolta, così *tecnica* da costituire un vero attentato alla vita della *ratio*. Se c'è una norma comune a tutti gli uomini in quanto uomini, tutti gli uomini, spogliatisi delle loro particolarità, senza superflue mediazioni si

uniformino ad essa, fondando così una sola *societas humana*.

Dal proponimento di vivere *ὁμολογονμένως τῇ φύσει* immediatamente discende l'esortazione a considerare tutti gli uomini come connazionali e concittadini riuniti in una sola società, in un sol mondo, tutti solidali e quasi mescolati insieme in un grande *κρατὴρ φιλοτήσιος*¹⁶⁶. Già nell'ideale cosmopolitico degli Stoici la comunità sociale non è, però, una collettività spontaneamente formatasi, bensì una collettività voluta dagli eccellenti, dagli *σπουδαῖοι*, con uno sforzo che non esclude l'uso della violenza contro coloro che non s'arrendano alla ragione¹⁶⁷. La presenza di fattori per se stessi particolaristici (quali la supremazia di un'aristocrazia intellettuale e l'uso della forza per l'affermazione della ragione affermata dall'eccellenza degli *σπουδαῖοι*) nel primo programma cosmopolitico è in sé sintomatica: è il segno di una sfiducia nella naturale spontaneità della asserita immediatezza normativa della ragione; già nell'ambito dell'universalismo unitario compare, così, il particolarismo della distinzione tra predisposti alla ragionevolezza e non predisposti, e già, per far valere la norma, che è indistintamente valida, si ammette il ricorso a mezzi i quali non sembrano i più adatti per unificare socialmente l'uman genere o appaiono destinati ad unificare (poco universalisticamente) una sola parte di esso.

D'altronde, anche chi sostiene che l'*jus cosmopolitanum* è un prodotto di natura¹⁶⁸, non può fare a meno di notare come la natura stessa si sia, per così dire, contraddetta approfondendo le *Absonderungen* con le diversità etniche¹⁶⁹ e deve cercare di superare quella contraddizione con l'efficacia unificatrice del *commercium*.

Dunque, perfino dalle più classiche ed autorevoli asserzioni giusnaturalistiche, razionalistiche ed universalistiche è ammessa la necessità degli sforzi particolari e particolaristici, volti sì ad attuare l'ideale unitario, ma pur sempre costretti a combattere contro una resistenza che appare non meno *naturale* dell'azione di chi vuol far valere la sola norma razionale. Qualsiasi sia il valore di questa resistenza, certo è che essa induce gli stessi fautori di un non mediato ricorso alla *ratio* a tener conto delle esigenze particolaristiche da cui nessuna aspirazione universalistica può prescindere: se si vuole far sì che l'intera *societas humana*, non frazionata nelle minori, distinte *societates*, usi quella sola misura che contraddistingue l'uomo nella sua umanità, occorre opporre l'ideale unitario alla pluralità normativa degli ordinamenti, cioè bisogna far fronte, con la parte non particolaristica del mondo umano, alle parti particolaristiche. Il che significa riconoscere l'esistenza di un *quid*, sia pure soltanto soprastrutturale, che resiste all'impulso naturale e giusnaturalistico della *ratio*. Questo *quid* non può essere confuso con le poco attive

azioni antinormative degli individui; il maggior errore giusnaturalistico è proprio qui: nello scambiare il diritto positivo per una manifestazione tipica dell'egoismo di singoli e di gruppi; nel considerare il diritto positivo come un diritto degradato, decaduto, degenerare, prodotto esemplare della mancata solidarietà umana (l'ammirazione della *solidarietà* è uno dei non rari tratti d'unione fra giusnaturalismo e solidarismo socialista).

A causa di questo errore, il diritto naturale si esclude dal vivo dell'esperienza giuridica, si relega nell'astrattezza di un'istanza certo vivace e frequente ma distinguibile dall'etica solo per il suo carattere, appunto, più astratto, più vicino alle debolezze di un generico moralismo che alla forza di un severo sentimento morale. Chi ha identificato il diritto naturale con la morale o ha visto il diritto naturale diverso dalla morale solo perché idoneo a dar luogo ad una morale più obbligatoria, più normativa, più giuridicizzata e quindi più rigorosa e precisa, non s'è accorto che c'è una superiorità proprio normativa della morale rispetto al diritto naturale. La *ratio*, infatti, come termine di riferimento di tutti i pensieri e di tutte le azioni umane, è misura logica ed etica, ed è essa a regolare la *societas humana* in quanto *societas humana* universale; nei confronti della morale, veramente non c'è bisogno d'altra mediazione: l'umanità ha globalmente nella *ratio* la sua misura e sarebbe inutile un'altra misura regolante ciò che è già regolato dalla *ratio*. La innegabile esigenza, avvertita nella vita pratica del diritto, di «una norma sintetica e suprema, di un principio generale o ideale che ispiri e faccia da guida»¹⁷⁰, è completamente soddisfatta dalla *ratio*, che non solo ispira e dirige, ma obbliga: obbliga lo stesso diritto a tener fede ad alcune condizioni, pena la decadenza dalla qualità di diritto. Se fosse vera l'opinione dello Stammler¹⁷¹, secondo cui il *Naturrecht* avrebbe imparato ad affidarsi non, genericamente, alla natura umana, bensì, specificamente, alla natura del diritto (cosa che non il diritto naturale ha imparato, bensì lo stesso diritto positivo, quando cerca in se stesso le sue leggi, quando cerca «le regole dell'agire giuridico»¹⁷²), l'aspirazione giusnaturalistica avrebbe cessato d'essere. Infatti il diritto naturale esiste, afferma generosamente se stesso, perché non conosce, o non vuole imparare, entro quali limiti l'esperienza giuridica, per essere esperienza giuridica, debba muoversi; se si sostituisce alla *ratio* è perché ignora che il diritto è condannato a rimanere subordinato alla norma logicoetica e pure a discostarsene per quel tanto per cui è imitazione. Il diritto naturale, cioè, non comprende che l'assoluto

λόγος non si identifica e non può identificarsi con la misura giuridica: non vede che tra le due misure c'è un *clinamen* che dà luogo a una deviazione per cui non possono coincidere. Ed è inutile lamentare che quella deviazione esista e ritenerla eliminabile con

opportune correzioni; è inutile perché quella deviazione determina il diritto. Se essa non fosse, il diritto e la società non sarebbero: o meglio, la società non sarebbe società umana.

3. Misura universale e misura giuridica non possono coincidere, non possono identificarsi perché, se le società civili ordinate dal diritto devono essere, deve essere anche una distinzione fra norma universale e norma giuridica. Tale distinzione potrebbe mancare solo se quel complesso di individui che è la società umana potesse fare a meno degli individui: potesse fare a meno dell'apporto delle volontà individuali. Ma ogni comunicazione sociale si realizza a condizione che i comunicanti siano comunicanti, cioè effettivamente comunichino: ma per comunicare, per porre il problema stesso del comunicare, per superare la difficoltà costituita dal fatto della comunicazione, ogni comunicante deve essere se stesso, deve avere una sua specifica individualità. Se ognuno non fosse se stesso, se non avesse una sua specifica individualità, nessuna comunicazione dovrebbe e potrebbe effettuarsi: nessun soggetto dovrebbe e potrebbe mettersi in relazione con un altro soggetto, se ogni soggetto, oltre ad avere in comune con l'altro almeno un elemento tale da consentire il contatto, non avesse anche in sé qualcosa che non può mai essere del tutto comunicato, qualcosa che, se fosse completamente trasferibile agli altri, annullerebbe, nello stesso tempo, il soggetto e la comunicazione.

Ogni società, per sussistere, presuppone, appunto, la comunicazione tra soggetti e, anche, una resistenza dei soggetti alla comunicabilità: resistenza opposta alla comunicabilità dalla soggettività più profonda che, come ha bisogno di comunicare, così ha bisogno di se stessa per potere usare del beneficio della comunicazione: beneficio che sarebbe inutile ed inutilizzabile se il soggetto potesse e volesse trasfondersi completamente nell'altro e negli altri rinunciando a se medesimo, annullandosi.

Dunque la soggettività, particolare e particolaristica, delle volontà d'ognuno è presupposto della società non meno della unità universale a tutti comune: senza uno dei due presupposti la società non sarebbe. Le volontà non sono meno necessarie della norma. La norma esplica la sua funzione normativizzante, misurante ed ordinante, perché non mancano le volontà, attive, in sé disordinate e tendenzialmente centrifughe, da ordinare, da regolare.

La duplice richiesta della società (volontà e norma) crea il problema giuridico e sociale. Quando il diritto naturale invita ad usare la sola *ratio* come ragione, non lo risolve, ma lo elude, se non lo complica.

D'altra parte, il giusnaturalismo neppure raggiunge lo scopo «moralizzatore» che si propone. Non lo raggiunge perché

irrealizzabile, perché nato da una critica parziale ed erronea. Infatti, se è esatto constatare che il diritto opera al centro del temporale, del transeunte, è inesatto giudicare il diritto che non coincida con la norma suprema come una manifestazione tipica di egoismo, come un segno della degradante degenerazione degli uomini, incapaci di adeguarsi alla razionalità della legge morale. È inesatto se non altro perché, se le società particolari, con la particolarità dei loro ordinamenti giuridici, non esistessero, la *ratio* non potrebbe esplicitare la propria *moralità* e si limiterebbe ad esplicitare la propria *logicità*, compromettendo l'unità etico-razionale del *λόγος* e commettendo così il fallo che commettono le filosofie che, ingannate da una qualche tesi preconcepita, spezzano quell'unità. Infatti, se le società particolari non esistessero, la *ratio* non potrebbe esplicitare la moralità che ha in sé. Giacché la *ratio* oltre che logica è etica, non può non farsi promotrice di una comunicazione intersoggettiva tale da permettere ai singoli soggetti di assumere, ognuno con responsabilità personale, una condotta capace di decidere del significato dell'individualità di ciascuno. Ma per farsi promotrice di simile comunicazione, per perfezionare la comunicazione, per trarne tutte le conseguenze, deve aiutare l'individuo a migliorare, a raggiungere un più alto grado di umana individualità. Infatti l'aiuta: l'aiuta non in questo o quel modo, ma con la sola sua permanente presenza, che già racchiude in sé l'ausilio migliore. Grazie alla *ratio*, anche intesa come mera regola razionale, l'individuo può conoscere ed imparare a conoscere sempre meglio, a perfezionare l'uso della misura logica. In tale perfezionamento, che è tale anche quando non esce dai limiti di un miglioramento conoscitivo, è già contenuto uno sforzo morale e, per intenderci, «giusnaturalistico»: infatti nel miglioramento conoscitivo è implicito un miglioramento morale che da solo prova l'unità etico-razionale del *λόγος*. Conoscere meglio vuol dire raggiungere la distinzione tra oggetti-oggetti e oggetti-soggetti¹⁷³; ma raggiungere simile possibilità di distinzione significa conoscere *giustamente*, assegnando ad ogni oggetto quanto spetta ad ogni oggetto, evitando di attribuire agli individui pari al conoscente un'attenzione identica a quella attribuita alle *res*, che pari al conoscente non sono. E la *ratio* rimane qual'è: sta all'uomo imparare ad usarla meglio, così come è in facoltà dell'uomo, dopo averne migliorato l'uso, usarla di nuovo male, o addirittura aspirare a non usarla, o ad usarla poco.

Che la *ratio* sia, oltre che *logica*, *morale*, dimostra la giustizia che vi è insita. Tuttavia all'individuo non è dato acquistare consapevolezza di quella moralità senza uno sforzo volontario¹⁷⁴: perché l'individuo dia un senso al suo esistere e possa vivere *bene* o *male*, occorre che stia in società; ma perché la società esista occorre che l'individuo migliori le proprie capacità conoscitive fino a riconoscere l'*altro*.

Nello sforzo che l'individuo deve compiere interviene la volontà: in questo sforzo è già l'*homo* come *faber*, è già il lavoro come costruttore della società, è già il bisogno, che è il presupposto del lavoro.

La convivenza, che non sarebbe se la norma non fosse, non sarebbe se la volontà particolare non lavorasse per suo conto, per suo conto non intervenisse con tutto il suo sforzo a chiedere l'intervento della norma, a mettere in movimento il meccanismo del principio di normatività. Chi ignorasse la norma non potrebbe spiegarsi la società. Ma non potrebbe spiegarsi la società anche chi ignorasse il lavoro particolare dei singoli soggetti.

Nel compimento dello sforzo, del lavoro, è presente la volontà del singolo. Il quale, certamente, non può *voler* sapere compiere lo sforzo e già in questa insipienza trova un limite preciso: tuttavia, per compierlo, deve dare un contributo tutto suo; deve assumere da solo la sua responsabilità; deve prendere un'iniziativa personale per poi affidarla all'esperienza sovraperonale, la quale, per conto suo, l'afferma, la trasforma, magari la rende irricognoscibile. Ma perché la norma giuridica si formi come tipica esperienza sovraperonale è necessaria la spinta di ogni persona che si accinga a stare nello Stato. Non ci sarebbe *persona* se non ci fosse la razionalità della prima norma; ma non ci sarebbe Stato se ogni persona non facesse di tutto per usare completamente la razionalità che ha in sé e, in origine, per scoprirla. Da questo punto di vista, l'*inventio rationis* è, vichianamente, l'atto di fondazione della società. Già il rozzo simbolo, stabilendo un criterio gerarchico fra le percezioni, impedisce all'individuo di prestare a qualunque oggetto di conoscenza un'eguale attenzione, *ingiustamente*.

L'apporto, anche particolaristico, della volontà particolare è indispensabile alla comunicazione sociale. Che cosa medierebbe la norma se non ci fossero le volontà particolari? Chi, che cosa andrebbe riferito alla costanza della norma?

Per quanto si svaluti la volontà particolare, per quanto se ne diffidi (ed è bene, è necessario diffidarne), bisogna non trascurarne l'esistenza, non opinare che essa, la quale è sempre presente con tutta la drammaticità che nel suo stesso esistere è insita, possa essere svalutata quasi che nemmeno fosse. Se, senza richiedere gravissimi sforzi, senza opporre notevolissimi ostacoli, le volontà particolari cedessero alla norma fino a confondersi con essa, l'essere della norma, non meno dell'essere della volontà, non avrebbe significato. Tutto il procedimento della normatività perderebbe valore: se i singoli non dovessero collaudare nell'attrito sociale la loro possibilità di adeguarsi mediatamente alla *ratio*, se quell'attrito non esistesse, quale ragione d'essere avrebbe la società umana? Quale missione sotterrica adempirebbe la norma e quale possibilità di salvezza avrebbe il

singolo?

4. Non per un suo arbitrio, per un suo capriccio, per un suo provvisorio, facilmente criticabile atteggiamento, la legge dello Stato non è universale, non è assoluta, non è tale da coincidere con la prima legge. La relatività della norma statale ha, nientemeno, il compito di consentire al singolo d'essere responsabile della propria vita. O, nella sua libertà, il singolo attraversa il relativo in maniera tale da guadagnare l'assoluto o perde, nel transito, ogni capacità di assolutizzarsi. Se, comunicando nella comunicazione sociale, stando nello Stato, il singolo già partecipasse di una verità assoluta, o coincidente con l'assoluto, il transito attraverso la comunicazione sociale sarebbe privo di qualsiasi valore. Il singolo può oltrepassare la sfera della sua singolarità ed acquistare meriti e demeriti, cioè agire bene o male, soltanto comunicando con gli altri. Se la comunicazione con gli altri non si concretasse nella particolarità di contatti tutti responsabili, tutti liberi di lasciar manifestare le condotte anche tendenzialmente antinormative, nella concretezza del comunicare non sarebbe provata la vita d'ognuno. Se, nel comunicare, la particolarità non potesse manifestarsi, non potesse agire come elemento resistente (invano resistente) alla legge della norma, il contegno di colui che tenta la ribellione antinormativa sarebbe eguale a quello di colui che non la tenta, che è rispettoso dell'obbligo che consapevolmente e volontariamente adempie.

C'è la società, c'è lo Stato, che è la società più sociale (l'istituzione più istituita) perché i singoli hanno il dovere e il potere di usare, ciascuno a suo modo, seppure con riferimento ad un solo *modus*, la norma a tutti comune. Congiunta all'impossibilità di fare a meno della norma, c'è sempre la possibilità di usare liberamente della norma obbligatoria. Tale libertà sussiste appunto perché la normatività non richiede l'uso della sola norma prima e assoluta, ma estende la sua influenza al di là della pura vita logica, autorizzando la ripetizione, l'imitazione del procedimento che si verifica grazie all'intervento della prima misura. L'imitazione della norma primaria è già garanzia di libertà per il singolo imitante: può imitarla come gli piace, alla sola condizione di *imitare*, cioè di ripetere lo schema normativo, cioè di assicurare quella subordinazione che dell'imitazione stessa è presupposto (ogni imitazione è subordinatamente connessa a ciò che imita).

Nel vasto ambito di questa libertà, perfino il simbolo è materializzata imitazione della norma: la capacità simbolizzante, come prima manifestazione della capacità normativa, è propria di tutti gli individui umani, ma ogni individuo singolo può tradurla in atto a suo modo, cioè può prestare autorità normativa a qualunque

fenomeno, tra gli innumerevoli fenomeni più «energetici», l'abbia impressionato per la sua attiva energia. Nel progressivo trapasso dal simbolo alla norma dello Stato non avviene diversamente: la convivenza statale è la forma più evoluta di comunicazione sociale comune a tutti quanti i comunicanti progrediti, tuttavia non tutti quanti i comunicanti devono riferire alla medesima misura statale le loro volontà particolari. Tutt'altro: possono e devono riferirle secondo le loro speciali preferenze, tradizioni, abitudini. Quando le volontà particolari, nella loro difformità, siano tanto conformi da potere essere ridotte ad una stessa misura accomunante, lo Stato si realizza. Perché si realizzi è sempre richiesta una varietà di elementi riducibili ad unità grazie alla loro analogia.

Non a caso la congettura vichiana¹⁷⁵ che vuol far nascere il concetto del *concetto* e dell'*idea* dalla pratica delle leggi (congettura che è stata ritenuta da alcuni¹⁷⁶ il precedente metagiuridico della teoria dello «Stato di diritto») prova la propria validità mettendo in luce che «le menti degli uomini particolari», «appassionate ciascuna del proprio utile» nella «ragunanze pubbliche» convengono «in un'idea spassionata di comune utilità» ossia «in comune voglion giustizia», perché già sono accomunate dalla unicità della ragione.

La connessione tra la *ratio* come ragione ed ogni norma che sia veramente norma, cioè misura, ammette la facoltà d'imitare il procedimento normativo razionale perché presuppone una situazione di libertà del singolo; il quale è deterministicamente predestinato all'uso obbligatorio della legge della norma, ma è anche predestinato alla personale libertà che gli permette di usare della legge obbligatoria nella maniera più conforme alla volontà particolare: il fatto stesso che gli sia dato imitare, nel suo schema fondamentale, la prima legge, attesta che non solo una vasta libertà gli è concessa, ma che addirittura una capacità creatrice gli è richiesta.

Se l'individuo potesse e volesse limitarsi al semplice impiego del meccanismo logico-normativo innato in lui, concreto con lui, la presenza di quel meccanismo nella sua mente sarebbe inutile: perché abbia un'utilità occorre che la società sia creata e migliorata, cioè che il procedimento normativo sia imitato dal singolo, sia ripetuto soprattutto nella tipica ripetizione normativa effettuata nella comunicazione sociale: effettuata prima per creare il diritto, per dar luogo allo Stato, poi per organizzare istituzionalmente i modi della comunicazione, che dà un significato alla capacità razionale-normativa d'ognuno.

Se questa comunicazione non richiedesse una personale attività imitatrice, se avesse luogo con l'impiego immediato, non mediato, della norma universale, la responsabilità dei singoli svanirebbe. E neppure vale obiettare che l'universalismo di tipo giusnaturalistico

non manca di reclamare un'attività personale da parte di ogni individuo, ma lamenta anzi che quell'attività non sia agita da parte degli individui: l'attività invocata dall'universalismo di tipo giusnaturalistico è, infatti, un'attività *personale*, in cui qualsiasi carattere *personale* è stato eliminato a favore dell'adeguamento perfetto, intero, della volontà particolare alla norma universale. L'attività personale reclamata è, cioè, un'attività che rinuncia alla personalità più intima. L'universalismo giusnaturalistico non s'accorge di avanzare una richiesta assurda: se essa fosse accolta, se essa potesse essere accolta, il principio di normatività non dovrebbe più intervenire per rapportare il particolare all'universale, l'incostante al costante: il particolare e l'incostante mancherebbero. Alla base dell'ambizione universalistica c'è un'incomprensione, per così dire, gnoseologica non meno che etica: l'incomprensione del valore che, nella tecnica del conoscere, ha la resistenza del singolo all'obbligo normativo. Resistenza che dà un senso all'obbligo, il quale, per manifestare la propria funzione maieutica e soterica, deve essere spogliato della sua apparente automaticità: il meccanismo normativo, per quanto *meccanico* e *tecnico* sia, non è veramente automatico perché collauda l'atteggiamento di ogni individuo che all'obbligo normativo deve cedere, volente o nolente. Altro è che alla legge della norma ceda volente; altro è che alla legge della norma ceda nolente. La maniera con cui cede ha, per l'individuo, un'importanza decisiva, definitiva: la prova coesistenziale segna un giudizio positivo o negativo, a seconda che, nella somma della sua condotta, il singolo abbia ceduto volente o nolente.

L'invito universalistico rivolto a tutti gli uomini affinché cedano, ubbidiscano, tutti quanti volontariamente e senza bisogno di mediazioni e di aiuti «sociali», dimostra che l'universalismo ignora sia l'urgenza delle forze che spesso allontanano dall'accettazione volontaria dell'obbligo normativo, sia la funzione ausiliatrice che ben costrutte istituzioni sociali possono svolgere per convincere l'individuo all'accettazione volontaria e per rendergliela più agevole. Inoltre, l'invito universalistico sostanzialmente prescinde dal carattere di *esame* che la prova coesistenziale implica o, con troppo facile ottimismo, spera in una promozione totale e, quasi diremmo, totalitaria.

Lo Stato, dunque, può assumersi la funzione ausiliatrice volta a sostenere l'individuo nel corso della prova coesistenziale, ma non può e non deve uscire dal relativo.

Senza dubbio, anche lo Stato, pur nel suo relativismo, invita all'assoluto, convince della necessità normativa: la generalità della norma statale è generale solo se subordinata all'universalità¹⁷⁷. Con la stessa sua esistenza, lo Stato induce a respingere le volontà più

particolaristiche. Infatti si realizza come Stato solamente quando più volontà particolari si lascino ridurre alla medesima misura. Vale a dire, non prende in considerazione quelle volontà particolari che siano irriducibili ad una norma, che siano invincibilmente antinormative, che siano tanto arbitrarie e stravaganti da non trovare volontà analoghe con cui incontrarsi e formare una comunità. Il fatto che un ordinamento giuridico sia possibile solo quando si incontrino volontà analoghe e, per la loro maggiore o minore analogia, riferibili ad una sola misura ordinante, testimonia che le volontà possono essere componenti di un ordinamento giuridico solo quando altre ne esistano a loro simili.

Tanto lo Stato induce, e quasi educa, alla normatività da escludere dal regolamento giuridico, che gli è proprio, ogni volontà che sia particolare, anormale, non accomunabile con altre fino a partecipare di una generalità.

Ma induce, e quasi educa, alla normatività solamente se rimane fedele alla propria relatività rinunciando ad ogni velleità universalistica volta a regolare giuridicamente la comunicazione sociale senza la mediazione imitatrice della norma giuridica generale, ma mediante la norma logico-universale. Analogamente lo Stato, rifiutando di ordinare giuridicamente le volontà singolari troppo singolari, solitarie, spinge il singolo sulla via dell'obbedienza normativa solo fino a quando non tenti dare direttamente una determinata direzione alle volontà singolari. Per rimaner fedele alla sua funzione ausiliatrice lo Stato deve sempre accogliere qualunque volontà sia compatibile con la legge fondamentale della comunità: può respingere soltanto le volontà incompatibili. Per far ciò, non può mai aspirare a designare quali siano le volontà accettabili e quali le inaccettabili: tutte le volontà sono accettabili purché siano capaci di comunicare in una data comunicazione sociale. Al diritto spetta di accertare il solo requisito della loro comunicabilità e della loro compatibilità con la norma statale. Quando lo Stato vuole andare oltre e vuole «umanizzarsi»¹⁷⁸ rischia di compromettere la comunicabilità perché fa suoi interessi, bisogni, ideali, passioni, di una parte delle volontà accettabili restringendo l'ambito della capacità comunicativa. Lo Stato che così si comporti, può credere di aiutare meglio l'individuo, proteggendolo nella sua stessa particolarità più intima; ma finisce, invece, con l'ostacolarlo, giacché vuole assumere come termine di riferimento della comunicazione ciò che non è, in sé, comune.

Lo Stato abitua, induce, educa alla normatività, aiuta l'individuo a meritare un giudizio positivo nella prova coe sistenziale, alla sola condizione di non voler essere Stato «educatore».

Quando un'acuta concezione del problema giuridico ha indicato il

diritto come *norma tecnica* per antonomasia¹⁷⁹, ha implicitamente osservato che il diritto è tanto più *diritto* quanto più è «tecnico», quanto meno ambisce alla universalità, alla concorrenza con la ragione morale, per aspirare, invece, ad una completa tecnicità che lo renda esperto del profondo valore razionale ed etico che nella stessa tecnicità si cela. Tecnicità, che non ha bisogno, per realizzarsi, di uno «Stato etico» emanante la norma tecnica¹⁸⁰, ma che anzi, quasi paradossalmente, più ha eticità quanto meno ne chiede, più garantisce l'eticità dello Stato quanto meno lo Stato vuole essere etico. Lo Stato più etico è quello che più si preoccupa del funzionamento tecnico della misura giuridica: e potrà preoccuparsene con buoni effetti solo quando rinunci a fare adeguare la misura giuridica ad una data tesi e si limiti a prendere atto dell'esistenza di una misura, proteggendola dagli eventuali tentativi volti a deviarla dalla sua spontaneità. Da questo punto di vista, lo Stato più etico è lo Stato che ama definirsi, sia pure a torto, «agnostico»¹⁸¹. Solo lo Stato che rifiuta di farsi portatore di una determinata verità sociale è portatore della verità sociale, di quella particolare verità che la società ha in sé. E, come è ovvio, riesce a portarla fino a quando accogla in sé indifferentemente (pure differenziandole nella riduzione all'unità della norma statale) tutte le tesi, tutte le ideologie, tutte le *verità* sostenute dai singoli e dai gruppi; fino a quando rimanga fedele alla posizione assunta e non accolga una tesi a preferenza dell'altra; fino a quando continui ad escludere dalla partecipazione alla comunità statale solamente quelle tesi irriducibili alla legge dello Stato. In questo senso, lo Stato capace di così operare, è il più giuridico degli ordinamenti giuridici: il più rispettoso della legge statale.

Nel suo esplicito *relativismo* è la relatività della norma giuridica, che sa di non potere essere assoluta e, grazie a questa consapevolezza, riesce a prolungare l'azione dell'assoluto con una imitazione che consente all'assoluto di giungere là dove la sua presenza è affievolita ed alterata.

Certo è facile confondere il relativismo giuridico con una delle tante forme di relativismo scettico: è una confusione che può sia indurre alla conclusione di Pascal¹⁸², sia alla criticabile utilizzazione giuridico-positiva delle *Juristische Fiktionen* vaihingeriane¹⁸³. Meno agevole è cancellare quella confusione, fonte di classici equivoci, col ritrovare l'assoluto valore del diritto nello stesso relativismo del diritto: relativismo intimamente antirelativistico, volto con tutto se stesso ad attingere nel relativo l'assoluto.

Eppure la relatività della norma giuridica è la più probante testimonianza della *medietas* statale, che è, a sua volta, prova del carattere ineliminabile della imitatrice mediazione giuridica: affermandosi come relativa all'ordinamento, la norma giuridica nega

di poter far sua l'assolutezza della norma universale, ma rigetta anche, contemporaneamente, l'identificazione con la volontà particolare antinormativa, incapace dell'adesione alla generalità di una misura accomunante. Come non può essere *assoluta*, la norma giuridica così non può essere singolaristica: per essere giuridica, per essere relativa ad un ordinamento, deve essere comune a tutti i soci associati nell'ordinamento, quindi deve esigere che ogni singolo rinunci alla particolarità incomunicabile per adeguarsi ad un termine superiore alla particolarità incomunicabile.

Tra l'assoluta singolarità e l'assoluta universalità il diritto si pone come mediazione necessaria, che presuppone e convalida la necessità del singolare come dell'universale, l'uno all'altro indispensabile.

Il diritto, mentre riesce ad essere se stesso, cioè a dar luogo ad ordinamenti giuridici, solamente quando le volontà singolari siano riducibili alla generalità di una norma, solamente quando le volontà consentano d'essere accomunate in un rapporto di comunicazione sociale concretantesi nell'ordinamento giuridico, per riuscire a rimanere se stesso, ha bisogno, ancora, che le volontà incontrantisi nella comunità si manifestino secondo l'individuale originalità di ognuna, secondo le manifestazioni di una volontà che abbia sì superato l'incomunicabile particolarismo, ma che conservi quell'infungibile specialità, per cui è individuata come individuale, diversa da ogni altra con cui comunica.

Generalità e relatività della norma giuridica, mentre favoriscono il normativizzarsi della volontà oltrepassante la mera singolarità, mentre impediscono l'integrale coincidenza con la norma universale, esigono che il singolo, nel superare la propria singolarità, partecipi alla comunicazione sociale col contributo della propria singolarità più profonda. Il diritto, cioè, non chiede che il singolo vinca completamente la sua singolarità: chiede che la vinca solo per quel tanto che essa è singolaristica, tendenzialmente solipsistica, ma vuole, anche, che, appena essa abbia raggiunta la possibilità di una comunicazione, si astenga dal rinunciare a sé, si faccia anzi valere per quello che è. A suo modo, il diritto distingue fra l'io intimo, profondo, originale, veramente incomunicabile, che è la radice della individualità, e l'io singolaristico, falsamente, egoisticamente incomunicabile, che non va rispettato, ma va anzi stimolato, superato, vinto.

Superata l'incomunicabilità, la volontà, per convivere socialmente, deve farsi valere. Il diritto reclama solamente che la volontà particolare si faccia comunicabile: così l'aiuta a liberarsi dalla pura particolarità. Ma, una volta resala comunicabile, non l'indirizza in questa o quella direzione: la *moralità* del diritto si ferma al confine della comunicabilità, non si impegna, e non deve impegnarsi, ad

indicare un itinerario¹⁸⁴. Anzi, quando l'incomunicabilità sociale sia stata oltrepassata, il diritto si lascia guidare dalle volontà comunicanti formando le comunità che esse vogliono formare. Perciò l'aspirazione giusnaturalistica ad un'unica società cosmopolitica non ha niente di giuridico, è estranea al diritto: al diritto basta che gli individui si incontrino nelle varie società particolari secondo l'affinità dei loro bisogni, esattamente o inesattamente interpretati. Più che estranea al diritto, l'aspirazione cosmopolitica è contraria al diritto. L'ambizione universalistica presume, infatti, ciò che, per profonda esperienza, il diritto non può mai presumere: la possibilità, per gli individui, di entrare in società con tutti indistintamente gli individui grazie alla comunanza della sola norma razionale.

Se il diritto ammettesse come possibile quella vantata possibilità, ammetterebbe la propria inutilità. Se un universalismo giuridico fosse tale da postulare l'esigenza di una norma giuridica universale, il diritto cesserebbe d'essere. Gli individui non si incontrerebbero nelle varie comunità, ma sarebbero già, e solamente, accomunati nell'universale comunità mentale. La quale potrebbe rimanere tutta chiusa nella sua interna intellettualità e non dovrebbe avere in sé niente di etico, perché una vita pratica, coesistenziale, volta a permettere ai singoli di scegliere il loro destino morale non potrebbe più sussistere. La prima norma perderebbe il suo carattere logico-etico e dovrebbe accontentarsi di una sterile logicità, tutta intellettualistica, destinata ad autocontemplarsi.

Se, infatti, i singoli potessero tanto spogliarsi della loro particolarità da potersi riunire in una società universale, riunendosi, appunto, grazie all'universale affinità razionale, la società così fondata sarebbe una società di puri intelletti, di uomini viventi al di là di ogni relazione pratica, al di fuori di ogni comunicazione sociale. Cioè, la società (se società) così fondata sarebbe una società priva di diritto, perché capace di essere regolata dalla stessa norma universale: dove la norma universale ordinasse direttamente una società di individui, la norma generale non avrebbe motivo di operare. Ma, in siffatta società, proprio la società mancherebbe perché mancherebbero gli individui da accomunare. Quando gli individui potessero spogliarsi di tutta la loro particolarità individuale si annienterebbero, svanirebbero come individui per identificarsi con l'universalità della norma: la quale non dovrebbe più essere norma perché non avrebbe più niente da misurare ed ordinare. Gli individui rinuncianti a tutti se stessi cesserebbero di esistere: la loro incostanza verrebbe definitivamente meno, la loro particolarità sparirebbe completamente ed una misura costante ed universale non sarebbe più necessaria.

Il principio di normatività, la norma prima che ne è a base, la norma giuridica che ne dipende, per essere, hanno bisogno che la

singularità incostante non possa e non debba rinunciare a tutta quanta se stessa. Hanno bisogno che il singolo conservi una parte della propria particolarità, se non altro per permettere alla misura di commisurarla all'universale.

È la medesima universalità a volere che l'individuo con servi una quota di particolarità: l'universalità è se stessa perché c'è qualcosa di non universale. Solo a questa condizione l'universalità assolve sempre una funzione universalizzante, che è normativa. Se tutto fosse universale, l'universalità sarebbe priva di senso. La norma, specialmente se considerata come misura, è se stessa soltanto quando abbia qualcosa di diverso da sé da poter misurare.

Ogni aspirazione giuridica universalistica è contraddittoria non meno di ogni tentativo di universalizzazione della comunicazione sociale, comunicazione che è attuabile solo mediante società differenziate. Riconosciuta la necessità che l'individuo non rinunci a tutt'intera la propria individualità singolare, bisogna riconoscere ad ogni individuo il diritto a conservare quella parte di individuata particolarità che è più consona alla sua individualità. Se ognuno dovesse conservare l'identica parte di particolarità individuale, l'individualità cederebbe all'assoluta fungibilità: gli individui non possono conservarsi individui identificandosi, ma diversificandosi. L'esistenza di questa diversificazione è l'esistenza della pluralità delle società e della relatività e generalità della norma giuridica. Gli individui si associano in società differenti secondo la differenza delle loro affinità, secondo le differenti parti di particolarità conservata: per dare un ordine alle volontà difformi, che conformemente si incontrano nelle comunità sociali, il diritto deve sempre imitare l'esempio della norma universale; mai può coincidere con quella.

L'obbligo di seguire l'esempio della misura razionale, l'impossibilità di cancellare l'imitazione e di sostituirla con la norma imitanda e imitata, dicono quale sia la missione del diritto come salvaguardia della libertà dei singoli. Salvaguardia della libertà dei singoli non nel senso consueto (e minore) di garanzia politica degli interessi dei singoli nella comunità, bensì nel senso di difesa dell'esser individuale; il quale, grazie all'imitazione della *ratio* compiuta dal diritto, può *stare* in una convivenza, può comunicare in una comunicazione: dalla condotta dell'individuo singolo nella relazione intersoggettiva, la cui struttura è garantita dal diritto, dipende la sorte meta-singolare del singolo. La maniera (morale) della comunicazione dipende tutta dal singolo: ma la possibilità della comunicazione come comunicazione *sociale*, non meramente intellettuale, è assicurata dal diritto. La *moralità* del diritto è nel garantire al singolo la sussistenza di quella comunicazione, grazie alla quale egli può definitivamente perdersi o salvarsi.

Solamente come presupposto della prova vitale, dell'esame coesistenziale, la comunicazione sociale ha un significato. L'accesso alla morte è (per parafrasare Chateaubriand) una promozione che va meritata. Troppo facile sarebbe meritarsela se fosse dato al singolo adeguarsi immediatamente alla norma universale senza dovere attraversare la comunicazione sociale, senza dover chiedere l'ausilio della mediazione giuridica, senza dover polemizzare per resistere, per conservare una parte di particolarità. La società ha un valore, in sé, proprio perché impone una comunicazione inevitabile e richiede un ordinamento *ad hoc*. La vita vuole che l'ordine e gli ordinamenti siano; non vuole che la ragione agisca da sola in una città cosmopolitica già tutta ordinata, perché nella relazione di ognuno con l'altro deve stabilire quanto ognuno valga, come ognuno, nella sua responsabile singolarità, superi la prova.

5. L'aspirazione universalistica, dunque, è vana quanto l'aspirazione volontaristica: è inutile tentare di sopprimere ciò che è imitazione della norma universale, ciò che è creazione della volontà particolare, così come è inutile tentare di abolire l'universale necessità normativa. La normativizzazione automatica e completa della volontà è impossibile come è impossibile la volontarizzazione della norma: perché la normatività operi occorre che incostante e costante, particolare ed universale, sussistano entrambi. Non ci sarebbe l'obbligatoria riduzione normativa se non ci fosse una particolarità da ridurre.

Il principio di normatività, come vieta la volontarizzazione della norma, così impedisce la normativizzazione automatica della volontà: anzi, mostrando fallace l'una mostra fallace anche l'altra, perché, con la sola sua presenza, afferma la necessità di una realtà misurante e di una realtà da misurare. Cioè evita che la delusione volontaristica si trasformi in velleità universalistica. Anzi, smaschera il tentativo di trasformazione, indicando nell'ambizione universalistica l'altra faccia del volontarismo, che, non riuscendo a fare a meno di una norma regolante, cerca creare fra singolare e universale una coincidenza che annulli la funzione metrica della norma; che annulli, con l'essere da ordinare, l'essere ordinante. Una pan-normativizzazione avrebbe lo stesso risultato antinormativo della volontarizzazione: in una realizzata, perfetta universalizzazione la norma sarebbe da sopprimere per mancanza del particolare da ordinare. Invece, ponendosi come principio che sostiene l'obbligatorietà di una misura ordinante, la normatività ha il merito di impedire ogni forma di svalutazione dell'importanza di ciò che è da ordinare: di ciò che, per fornire alla norma la ragione di intervenire, non può non essere attivo.

Se il principio di normatività, nei suoi presupposti logici e nella sua

concreta applicazione, è universalmente valido, non soltanto tutte le ribellioni, ma anche tutte le fraudolente elusioni e le inconsapevoli evasioni sono escluse. La necessità di una misura cui tutta l'attività umana va costantemente commisurata, in ogni momento esige che la misura e l'attività reciprocamente si condizionino: si condizionino nell'ambito di una preordinata esistenza capace di condizionarle entrambe.

CONCLUSIONE

Nell'ambito della convivenza, non meno che nell'ambito della conoscenza, il principio di normatività è in grado di dare conferma dell'assunto da cui prende le mosse. La legge della norma domina sia gli individui, sia le collettività.

Nella riflessione sulla vita sociale e giuridica, il punto di vista normativo ha soprattutto il merito di persuadere ad andare oltre la feconda, ma troppo semplice, constatazione della reciprocità di *societas* e di *jus*, per indurre, ancora, a ricercare le ragioni prime di quella reciprocità, destinate a rimanere ignote alle varie «sociologie» come alle varie «teorie generali del diritto» (entrambe, nel loro campo, tuttavia benemerite e tali da aiutare, indirettamente, la ricerca delle ragioni essenziali).

Dunque, malgrado la sua originaria teoreticità, che è apparente astrattezza, il principio di normatività regge al collaudo della pratica. Nel corso della prova non manca, anzi, di fornire indicazioni che, valendo unitariamente per un insieme assai ampio di rapporti, mostrano l'utilità di ogni indagine, la quale, per quanto modesta e inadeguata, sia consapevole dell'indivisibile integrità della verità, sia convinta dell'impossibilità di scindere la *teoria* dalla *pratica*, la conoscenza dalla condotta coesistenziale, e si rifiuti di considerare l'unità dell'essere attraverso il frazionamento di distinzioni troppo convenzionali.

Nella prospettiva normativa, metodo gnoseologico e metodo etico-giuridico si integrano tanto scambievolmente da non consentire la separazione dell'uno dall'altro, né l'individuazione precisa dell'uno e dell'altro.

Così, ad esempio, la costanza, di cui la ragione, per essere universale misura, ha bisogno, appare non diversa dalla costanza di cui nessun diritto può fare a meno; non diversa dalla costanza di cui nessun individuo può fare a meno se non voglia contraddirsi nella propria individualità, se voglia, come deve, rimanere fedele alla propria anima. Così, ad esempio, la giustizia altro non appare che l'esatta, veridica opinione intorno a ciò che, caso per caso, è: giustizia di giudizio, la quale determina una condotta a sé conforme. Così, ad esempio, una volta respinta l'istanza genericamente universalistica, che della più classica corrente giusnaturalistica è contemporaneamente presupposto e conseguenza, la *vexata quaestio* del diritto naturale è sottratta al dominio dei puri moralisti e

ricondata alle sue origini, che possono ben dirsi *ontologiche*: e la critica del diritto di natura lascia il posto alla riflessione sulla natura del diritto, dell'essere del diritto, come condizione normale di ogni ordine sociale che, rifiutando d'essere, non si annulli nel suo non-essere, in una inumana e asociale esistenza, irreali nei confronti dell'essenza costitutiva d'ogni comunità. Così, ad esempio, l'obbligatorio riferimento (e la conseguente, necessaria riferibilità) di ogni valore, che voglia effettivamente esser tale, all'assoluto valore misurante, dice come qualsiasi crisi *sociale* di valori non possa non dipendere da una crisi apertasi nell'animo degli interpreti del primo, fondamentale e fondante valore. Così, ancora ad esempio, l'appello alla norma, che ogni incompiutezza nasconde in sé, introduce ad una valutazione del *bisogno* come fonte del progresso sociale e mette esplicitamente in relazione *bisogno* e *norma*, cioè da una parte assenza che chiede un termine cui riferirsi per realizzarsi, per uscire dal suo stato di produttiva povertà, dall'altra presenza atta a soddisfare quella richiesta.

Perfino le situazioni che l'eccessivo tecnicismo e la troppo scheletrica struttura del principio di normatività lasciano in ombra (perché lontane dall'azione della norma; perché antinormative o tendenzialmente anomiche) non sfuggono del tutto ad una valutazione normativa, che può impostare con qualche spunto di novità i loro tradizionali problemi. Basti pensare all'atteggiamento della normatività di fronte alla attività emozionale, che sembra essere tipicamente estranea alla sfera del normativo: non soltanto la normatività ha una sua parola da dire per mostrare come neppure il sentimento più «spontaneo» e «immediato» si sottragga alla influenza della norma, ma ha anche una sua tesi da esporre per condannare la $\pi\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon\zeta\iota\alpha$ delle passioni. Né, in cospetto della vita emozionale, si limita a svolgere una semplice funzione di controllo: anzi, insistendo sulla necessità che ha ogni individualità di completarsi e di compiersi col riferirsi ad una alterità trascendente, indica come la legge dell'amore e la legge della norma si incontrino e si alleino nella analoga e differente ricerca di un completamento della singolarità, il quale è il segno certo della incompiutezza della particolarità solitaria, nonché la testimonianza palese dell'aspirazione umana ad espandersi in una comunione che, continuando nella direzione della spinta iniziale, non può non trasformare, progressivamente, ogni espansione in permanente possesso, ogni ascesa in ascesi.

Il principio di normatività ha facoltà di intervenire anche nelle situazioni che sfuggono ad un vero e proprio regolamento normativo perché, in ultima analisi, la sua universale validità è provata, più che dalla presenza obbligatoria della norma, dall'insufficienza di chi non può, a nessun costo, privarsi dell'aiuto normativo. L'assolutezza,

inalterabile ma non olimpica, dell'infinita norma è, a rigore, l'angosciosa relatività dei singoli, aspiranti ad uscire dalla loro finitudine.

È la limitatezza visibile ad esigere l'infinità invisibile e a testimoniare la certa presenza: è la volubilità della particolarità fenomenica a reclamare la costanza ideale della norma, a mostrare che il fenomenico non potrebbe esistere nemmeno nella sua effimera fenomenicità se non fosse sempre e da tutti commisurato alla stessa misura. L'*achevement* normativo richiama l'*inachevé* e, anche se non si presta alla fondazione di una fenomenologia della singolarità, non manca di indicare come, infine, intorno all'individuo graviti il mondo umano. E tale indicazione è sostanzialmente coerente con tutte le tesi che implica, appunto perché è inconciliabile con la solita affermazione antropocentrica e volontaristica. Il mondo umano gravita intorno al singolo individuo proprio perché l'individuo non è autonomo, proprio perché nessuna norma singolare e particolaristica può mai essere veramente normativa, misurante.

È la trascendenza della misura collettiva a mostrare come tutta la convivenza non valga che per l'individuo, non sia possibile che per lui. L'inesauribile valore del singolo è nella sua finitezza. Se il singolo fosse autonomo, se potesse fare di ogni sua volizione (o di una qualche sua particolare volizione) la norma, la comunicazione umana sarebbe impossibile, mancando un termine comune e accomunante. Invece è possibile perché l'individuo non può non porre tale termine che fuori di sé, nella stessa collocazione ideale in cui tutti lo collocano, in cui tutti riescono a incontrarsi e a comunicare. L'intero comunicante mondo umano non fa che preoccuparsi dell'individuo perché si preoccupa, in fondo, di salvaguardare l'insufficienza di lui: quella insufficienza che è la sola garanzia di libertà e di salvezza che egli abbia; l'unica possibilità che egli abbia di poter rendersi sufficiente. Solamente una comunicazione che, da una parte, impone il necessario riferimento ad un'idea normativa esterna ai singoli, dall'altra chiarisce l'impossibilità che hanno i singoli di far totalmente propria quell'idea normativa, cui tuttavia non possono fare a meno di riferirsi, è in grado di assicurare la scelta tra il bene e il male, vale a dire l'opzione che, sola, dà un significato alla vita d'ognuno. Come *status* tipico della esperienza comunicativa, la società civile assolve il suo compito creando la condizione della coesistenza, che è quella che consente ad ognuno, durante il percorso vitale, di farsi buono o cattivo. Lo Stato, rifiutando l'uniformità universalistica, difendendo la propria individuata unità, assolve anch'esso un compito che va assai oltre la sua temporanea e temporale esistenza: rimane Stato, condizionato in una determinata maniera, si ostina a non coincidere con gli Stati che sono differentemente condizionati, che aggruppano opinioni diverse,

che soddisfano bisogni diversi, perché con la sua ostinazione protegge la varietà delle opinioni riducibili sì, per l'affinità che le avvicina, ad alcune norme generalmente accomunanti, ma irriducibili alla stessa unica norma. Ebbene, proteggendo siffatta varietà, che cos'altro protegge lo Stato se non la impossibilità del relativo, limitato singolo ad identificarsi completamente con l'assoluto e illimitato universale? con quell'illimitato assoluto che, se assorbisse l'individuo, non permetterebbe all'individuo di sussistere, cioè renderebbe inutile, inammissibile il mondo degli uomini?

La volontarizzazione della norma, l'autonomia della volontà singolare segnerebbero la fine della comunicabilità nei suoi presupposti logici e nei suoi effetti morali. L'assenza della norma come *ratio* vieterebbe agli individui e di giudicare e d'essere giudicati: se si potesse giudicare ogni giudizio con un *jus* non comune a tutta quanta l'attività giudicante, ma differente di giudizio in giudizio, il giudicare sarebbe assurdo. E l'inesistenza della facoltà giudicante, impedendo ad ognuno di liberamente *judicare justum judicium* o *injustum judicium*, annullerebbe la responsabilità d'ognuno. Cioè distruggerebbe la libertà; che è l'individuo; che è il solo mezzo con cui l'individuo possa dar conto di sé; che è la ragione per cui si sta nella vita sociale; che è la vera causa del medesimo riferimento normativo.

Come si vede, il principio di normatività è alla base di qualunque prospettiva che creda nella necessità del giudicare e dell'essere giudicati: nell'importanza cosmica del giudizio in forma attiva e passiva; nel valore moralmente costitutivo del pensiero «ben pensato».

Se, infatti, l'esser giudicati non dipendesse, per gli uomini, dal giudicare, tra la relatività individuale e l'assolutezza universale la soluzione di continuità sarebbe tragicamente netta. Se, come spesso insinuano alcune ambivalenti teoriche dell'immediatezza non mediata,

della spontaneità non disciplinata, la vita dell'*ἄνομος* potesse essere depositaria di un destino identico al destino del νόμιμος, nessuna norma sarebbe valida. Qualunque particolare volizione potrebbe, di volta in volta, indifferentemente, essere assunta come norma. Nessuna vita morale sarebbe possibile. E ogni tentativo di indagine sulle ragioni pro fonde della coesistenza (tentato non per l'oziosa velleità di risolvere il grande enigma, ma per l'ansia di rintracciare la via che va percorsa, con ricerca che non può non essere, per ogni persona, personale) sarebbe non meno vano del lavoro delle Danaïdi.

1 L'antica ricerca dell'Uno, idoneo a distinguersi dal Molteplice e a dargli un significato, risponde alla aspirazione normativa propria dell'uomo e spiega la diffidenza verso ogni anomia, temuta come *anarchique* e *irrational* (v. BLONDEL, *L'azione*, tr. it., Firenze, rist. 1930, vol. I, p. 48; *L'Etre et les Etres*, Paris, 1935, p. 482) anche da chi ha la profonda consapevolezza del conflitto tra elemento noetico ed elemento pneumatico, e ha fede nella possibilità di una conciliazione fra i due elementi.

2 V. ORTEGA Y GASSET, *Il tema del nostro tempo*, tr. it., Milano, 1947, p. 43.

3 V. infatti PASTORE, *La rivelazione di Socrate*, nel volume, *L'acrisia di Kant*, Padova, 1940,

pp. 105-117.

4 *Le saint, le génie, le héros*, (tr. fr. di *Vorbilder und Führer*), Fribourg, 1944, pp. 91-92.

5 PASCAL, *Discours sur les passions de l'amour*, Oeuvres, Paris, 1908, t. III, p. 136.

6 Id., *Pensées*, éd. Brunschvicg, n. 95.

7 Ibid., n. 413.

8 *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Bruxelles, 1860, II étude, Appendice, pp. 130-131.

9 Costretta a scegliere tra anomia e razionalismo razionalistico, la mente umana opta a favore del secondo. Infatti, malgrado la sua palese insufficienza, la ragione, razionalisticamente intesa, ha conservato e conserva, nelle forme più diverse, la sua preminenza sul «sentimento», proprio perché si presta all'indispensabile compito normativo: si potrebbe dire che essa difende con la propria necessità la propria parziale insufficienza. Ogni sforzo volto a mettere in luce le deficienze di un λόγος impersonale (cfr. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, III ed., Halle, 1927, p. 384) è destinato a trovare un'invincibile resistenza, giacché quella deficiente impersonalità ha sì il torto di apparire estranea alla vitale vivacità delle persone umane, ma ha anche il pregio di garantire, con la impersonalità, la superiorità del termine di riferimento elevantesi al di sopra degli individui e perciò capace di misurarli. La ragionevolezza è assunta come contrassegno dell'uomo non perché è ciò di più nobile che sia in lui, ma perché è ciò che è permanente, immancabile alla condotta umana. In questo senso la ragione non può non essere *ratio*, misura.

10 *De l'Allemagne*, ch. XVI, III partie (Paris, 1874, p. 516).

11 ROSMINI, *Principi della Scienza morale*, Napoli, s. d., ma 1849, p. 145.

12 Cfr. Adolfo LEVI, *Sceptica*, Torino, 1921, p. 3.

13 KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it., II ed. rist., Bari, 1945, vol. II, p. 494.

14 *Contra GEYMONAT, Studi per un nuovo razionalismo*, Torino, 1945, p. IX.

15 V. BLONDEL, *Storia e dogma*, tr. it., Firenze, s. d., p. 224.

16 *L'azione*, tr. it., Firenze, rist. 1930, vol. I, p. 6.

17 Ibid., p. 22.

18 Cfr. per es. ROSMINI, *Logica*, ed. naz., Milano, 1942, vol. I, p. 169; V. anche *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Napoli, 1842, vol. I, p. 227.

19 *L'azione*, cit., vol. I, p. 181.

20 Ibid., vol. II, p. 335.

21 Ibid., cit., vol. I, p. 182.

22 MALLET, *Una nuova conversazione con M. Blondel*, in *Storia e dogma*, cit., p. 300.

23 *L'Etre et les Etres*, cit., p. 319.

24 Ibid., pp. 328-329.

25 *La pensée*, Paris, 1934, t. II, p. 65.

26 Ibid., I, cit.

27 Ibid., p. 318.

28 V. BLONDEL, *Il problema dell'assimilazione delle creature a Dio*, tr. it., in «Quaderni di Roma», 1947, fasc. 3, pp. 197-205.

29 Non per niente, a proposito dell'agire di Socrate, cioè delle azioni di colui che, più d'ogni altro, è attento alla riflessione, di colui che è già, a suo modo, attento a *judicare justum judicium*, il WINDELBAND (*Storia della filosofia*, tr. it., Palermo, 1937, vol. I, p. 100) si preoccupa di chiarire, con chiarimento non del tutto convincente, che Socrate non pretende un esame caso per caso, un esame specifico per ogni singola azione, cioè, con la solita acutezza, il Windelband richiama l'attenzione sulla sconcertante, maestosa lentezza dell'agire socratico, che è, nella rappresentazione platonica, la conseguenza di una perplessità, che è vera e propria ansia giudicante, invincibile angoscia di chi sa che una parte di vita (sia pure una piccola parte) dipende dalla singola decisione, dalla individuale riflessione.

30 V. *Storia e dogma*, cit., pp. 54-55.

31 Ibid., p. 96.

32 *La pensée*, cit., t. I, pp. 179, 181, 193, 203, 206.

33 Ibid., t. II, pp. 270, 385-386.

34 *L'Etre et les Etres*, cit., pp. 50, 51-53, 171.

35 Ibid., pp. 474-475.

36 Ibid., p. 281,

37 «Ce n'est point l'absence de toute règle, de toute judicature, une improvisation qu'on

décorerait du nom de libération et d'invention imprévisible (...). C'est au contraire la découverte de connivences neuves et plus profondes entre les expériences acquises et les exigences inédites (...); c'est la mise en action d'une norme qui n'est pas seulement une formule générale et extrinsèque, mais une requête intérieure aussi souple que les réalités contingentes et vivantes mais pourtant aussi plus précises et impérieuses que pouvaient les lois d'une science simplement dialectique deductive», *L'Etre et les Etres*, cit., p. 483.

38 V. la voce *Loi* nel *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, edito a cura di LALANDE dalla *Société française de philosophie*, Paris, 1928, vol. I, p. 432; v., anche, *Principio di una logica della vita morale*, Roma, 1936, p. 18.

39 *Storia e dogma*, cit., p. 202.

40 «Non vi è metodo morale che si possa chiamare nuovo e che sia legittimo isolare assolutamente dal metodo intellettuale. Né inversamente. Una disposizione soggettiva non è possibile in noi se non precede ad un'idea per lo meno nascente e se essa non suscita un'idea per lo meno abbozzata per fornirle un punto d'appoggio e un punto d'applicazione. Pretendere che il sentimento sia indipendente dalla nozione o che la rappresentazione oggettiva possa vivere nello spirito allo stato di concetto secco e nudo è egualmente misconoscere, senza sopprimerle, le leggi più certe della psicologia», *Storia e dogma*, cit. 268.

41 *La pensée*, cit., t. II, p. 253.

42 Cfr. *Principio di una logica della vita morale*, cit., p. 31; v. anche *L'Etre et les Etres*, cit., p. 234.

43 V. *L'Etre et les Etres*, spec. pp. 63, 65, 69, 81, 133, 148, 164, 227, 232-236, 237-260, 263, 266, 268, 272-273, 276, 284, 293, 298, 308, 471-472, 477, 481-482, 484-485.

44 *Ibid.*, p. 269.

45 Cfr. *L'existentialisme est-il une philosophie véritable?*, in Atti del Congresso internazionale di filosofia promosso dall'Istituto di Studi Filosofici in Roma, nel 1946 (Milano, 1948, vol. II, pp. 96, 98, 99).

46 V. *La pensée*, cit., t. I, p. 201.

47 «Il ne faut pas croire en effet que la réalité puisse et doive se conformer à la seule pensée même savante; il faut aussi d'abord que la pensée s'adapte à la réalité et reçoive la leçon des êtres, nous ne disons pas seulement des phénomènes et des vérités empiriques plus ou moins élaborées par la logique; il faut encore que la hiérarchie des valeurs se fonde sur ce qu'il y a de plus consistant, de plus permanent, de plus intime et de plus universel à la fois dans les relations de dépendance et de finalité qui composent l'ordonnance totale. Ainsi ce que nous avons en vue c'est l'armature fondamentale, les principes effectifs qui constituent et gouvernent le plan créateur en voie de réalisation. On le voit, *ces principes sont sans doute ceux de la raison spéculative*», *L'Etre et les Etres*, cit., p. 239.

48 Cfr. *Principio di una logica della vita morale*, cit., pp. 55, 65; *La pensée*, cit., t. I, pp. 378-379; *L'Etre et les Etres*, cit., pp. 468 sgg.

49 BLONDEL, *Prefazione* ad ARCUNO, *La filosofia dell'azione e il pragmatismo*, Firenze, 1924, p. 15.

50 «Les lois théoriques semblent un extrait de ces régulations internes qui expriment la vérité ontologique, ses exigences et au besoin ses repréailles», *L'Etre et les Etres*, cit., p. 239.

51 *Ibid.*, p. 233.

52 *Ibid.*, p. 304.

53 V. *L'Action*, Paris, 1937, t. II, p. 356.

54 *Principio di una logica della vita morale*, cit., p. 52.

55 *Ibid.*, p. 17.

56 «Trop fréquemment on a envisagé la logique comme une sorte de canon extérieur à ce qu'il doit servir à juger et à régler», *Principio di una logica della vita morale*, cit., p. 13.

57 *Ibid.*, I, cit.

58 Cfr. RAVÀ, *Il diritto come norma tecnica*, Cagliari, 1911, p. 2.

59 Infatti cfr. HEGEL, *La scienza della logica*, tr. it., Bari, 1925, vol. I, pp. 395-467; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it., Bari, 1907, pp. 105-107.

60 Oltre che dall'uso blondeliano, la legittimità dell'impiego dei termini *normatività* e *normativo*, nel significato da noi seguito ed ormai diffuso (che, è inutile avvertire, non ha niente in comune con l'uso fattone dai Kelseniani) è, come ufficialmente, confermata dal *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* della Société Française de philosophie, cit., vol. II, p. 521.

61 Su questo e su altri punti, ci sia consentito rinviare al nostro saggio *La conclusione del*

solipsismo, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1949, pp. 151-173.

62 *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it., Firenze, 1941, vol. I, p. 25.

63 Cfr. OPOCHER, *Fichte e il problema dell'individualità*, Padova, 1944, p. 19.

64 *I problemi fondamentali della filosofia*, tr. it., Firenze, 1922, p. 131.

65 PERTICONE, *L'universale concreto*, in *Archivio di filosofia*, 1931, fasc. III, p. 52.

66 Cfr. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, Firenze, 1946, p. 16.

67 *Ibid.*, p. 2.

68 Cfr. GENTILE, *I fondamenti di una filosofia del diritto*, III ed., Firenze, 1937, p. 67.

69 Bertrando SPAVENTA, *Principi di etica*, a cura di Gentile, Napoli, 1904, p. 131.

70 VICO, *Scienza nuova seconda*, ed. Nicolini, Bari, 1942, capoversi 120, 121.

71 Paul VALÉRY, *Discours de réception à l'Académie française*, Paris, 1927, p. 72.

72 *Les deux sources de la morale et de la religion*, XLVIII ed., Paris, 1946, p. 120.

73 ESPOSITO, *Lineamenti di una dottrina del diritto*, Fabriano, 1930, p. 13.

74 Cfr. BOUTROUX, *Dell'idea di legge naturale nella scienza e nella filosofia contemporanea*, Firenze, 1925, pp. 36-37.

75 ROSMINI, Prefazione alla *Ideologia e Logica*, Napoli, 1842, p. XII.

76 *Präludien*, Tübingen, 1921, B. II, p. 67.

77 BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1930, t. II, vol. II, p. 527.

78 *Apologia del diavolo*, a cura di Croce, Bari, 1943, p. 34.

79 Cfr. *Critica della ragion pura*, cit. vol. I, p. 28.

80 ROSMINI, *Epistolario*, Casale, 1887, vol. III, p. 665.

81 *Nuovo esame sulla origine delle idee*, cit., vol. I, p. 119.

82 *Logica*, ed. naz., vol. I, p. 125.

83 *Nuovo saggio*, cit., vol. I, p. 196.

84 *Principi della scienza morale*, cit., p. 20.

85 *Ibid.*, pp. 1-2; *La Società e il suo fine*, in *Filosofia della politica*, Napoli, 1842, p. 53.

86 *Sulla definizione della legge morale*, in *Opuscoli morali*, Napoli, 1844, p. 239.

87 *Logica*, cit., p. 96.

88 *Filosofia del diritto*, Napoli, 1844, vol. I, p. 53.

89 PASCAL, *Pensées*, n. I.

90 «L'appassionato si sente assoluto, indipendente, sufficiente, infinito. Se ha ancora la coscienza che fuori di sé, che in se medesimo disconosce ciò che s'immagina di annientare: se lo spettacolo di altre passioni consimili alla sua lo sorprende e lo ferisce perché non ammette che ci siano altri mondi accanto al suo; se il ricordo della ragione lo irrita o lo ulcera, poiché non vuole che ci sia un unico universo (preferirebbe accettare l'idea d'una spartizione piuttosto che credere all'unica ragione che lo condanna e l'esclude); se prova come un rimorso, allora si assolve ponendo fuori delle regole comuni ciò che sente sregolato», BLONDEL, *L'azione*, cit., vol. I, p. 251.

91 V. GUZZO, *L'io e la ragione*, Brescia, 1947, p. 201.

92 V. BATTAGLIA, *Diritto e filosofia della pratica*, Firenze, 1932, pp. 149, 150, 154, 158, 160, 166.

93 *La pensée et le mouvant*, Paris, 1934, p. 109.

94 *L'io e il mondo* (tr. it. delle *Cinq méditations*), Milano, 1942, p. 103.

95 ROSMINI, *Filosofia del diritto*, cit., vol. II, p. 124.

96 «Pour la conduite de la vie, les habitudes font plus que les maximes, parce que l'habitude est une maxime vivante devenue instinct et char» AMIEL, *Fragments d'un Journal intime*, Vienne, s. d., t. I, p. 10 (30 décembre 1850).

97 Il *bourgeois*, che tutta una letteratura ha schernito e schernisce, è, per definizione, il metodico membro di una classe formalmente legata a convenzioni, disprezzate soprattutto da coloro che a quella classe vogliono sottrarre il predominio politico; predominio che, una volta conquistato, sarà esercitato nel rispetto, non meno formale, e spesso retorico, di nuove convenzioni. La responsabilità direttiva implica il rispetto preciso delle norme regolanti la società di cui si è dirigenti. Il responsabile, poi, che da poco abbia ottenuto d'essere tale, abbia acquistato qualità di dirigente, è, spesso assai più che l'antico, osservante delle norme, qualunque esse siano: osservante, in genere, in una maniera retoricamente, rigidamente conformistica.

98 *Contra* (con orientamento non bergsonian), POPPER, *The open society and its enemies*, London, 1945, *passim*.

99 SEGNI, *Alcuni orientamenti della dottrina processuale germanica*, in *Rivista di diritto*

commerciale, 1941, parte I, p. 87.

100 Per un'acuta intuizione sul nesso tra «leggi logiche» e «leggi giuridiche», cfr. VARISCO, *Discorsi politici*, Roma, 1926, pp. 11-13.

101 LALANDE, *La raison et les normes*, Paris, 1944, pp. 54, 147, 148.

102 *Notre jeunesse*, Paris, 1910, pp. 49-50.

103 spec. *Etica a Nicomaco*, 1180 A, 20.

104 spec. *De legibus*, I, 15, 42.

105 spec. *De libero arbitrio*, I, 6.

106 spec. *Summa Theologica* Prima secundae, quaestio XC, art. I.

107 TIMPANARO CARDINI, *I sofisti: frammenti e testimonianze*, Bari, 1932, p. 107.

108 V. MAZZANTINI, *Eraclito*, Torino, 1945, p. 107.

109 *Le leggi*, 957 C.

110 *Scienza nuova*, cit. 1040, 1041.

111 *Ibid.*, 1038.

112 *Ibid.*, 1293; GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, tr. it., Brescia, 1947, p. 44.

113 III, 14; *De Constantia*, II, XI, 18.

114 CESARINI SFORZA, *Il concetto del diritto e la giurisprudenza integrale*, Milano, 1913, p. 30.

115 F. ORESTANO, *Filosofia del diritto*, Milano, 1941, p. 102.

116 Santi ROMANO, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano, 1947, pp. 87-90.

117 Cfr. CROCE, *Filosofia della pratica*, V ed., Bari, 1945, p. 313.

118 Usiamo a ragion veduta l'espressione «comunicazione sociale». Il sostantivo *comunicazione*, infatti, conserva in sé il ricordo della vittoria conseguita su ogni particolarità incommunicabile e, con la sola sua presenza, avverte che il prevalere sul particolare e sull'incommunicabile già implica una *collaborazione* (fu questa una tesi cara al VARISCO: cfr., per es., il *Sommario di filosofia*, Roma, 1928, p. 75). Inoltre indica che la comunicazione è comunanza, fra più, di qualcosa di unico comune a tutti: questo qualcosa non può non essere la norma, il termine grazie al quale i più, malgrado le loro diversità, si accomunano comunicando, comunicano accomunandosi. L'aggettivo *sociale* vuole, poi, specificare che, tra le varie comunicazioni intersoggettive possibili (di cui la comunicazione logico-conoscitiva è presupposto) noi intendiamo occuparci di quella *sociale*, cioè di quella comunicazione che concretamente, politicamente, si realizza nella società; nella società, infatti, vogliamo mostrare vigente, obbligante, il principio di normatività che, a prima vista, domina soltanto, o soprattutto, la realtà logica.

119 La natura contiene in sé un permanente invito alla normatività. Non solo ci impone la normalità imponendoci, con la naturale struttura mentale un riferimento ad una misura, ma anche ci educa alla normatività obbligandoci con il fastidio di obblighi d'ordine materiale e fisico, cui nessuno può sottrarsi. Per esempio, l'ipotesico uomo isolato che è costretto dalla fame a rinnovare *regolarmente* la ricerca del cibo, già incontra in quel *regolare* ripetersi di qualcosa che gli è esterno, senza essergli estraneo, la forza di una regola che esige puntuale rispetto. Forse, più che la violenza della natura, la regolarità della natura induce il primitivo a credere nella presenza di un'energia, con cui è doveroso ed opportuno mettersi in rispettosa comunicazione. Il ciclico ripetersi delle stagioni suggerisce, in maniera esemplare, l'idea di un ordine e già ha implicita in sé la cosiddetta prova teleologica dell'esistenza di Dio, prova che sembra richiedere un'attenzione intellettuale, una capacità di riflessione, minore di quella richiesta dalla cosiddetta prova cosmologica, a cui facilmente può indurre l'osservazione della violenza della natura: è più agevole constatare la regolarità naturale come testimonianza di un *regolatore*, di un Legislatore, piuttosto che risalire da un moto al Motore. A rigore, il «fischio de' fulmini» e il «fragore de' tuoni» solo per intensità si differenziano dagli altri quotidiani fenomeni, anch'essi «spaventosissimi», tra cui il primitivo vive: credere che essi più che gli altri inducano ad «avvertire il cielo» è un graduare la meraviglia dell'uomo, la quale, invece, può presumersi da sé graduata per le impressioni che riceve dalla regolare e necessaria ripetizione di avvenimenti all'uomo interni od esterni.

120 *Scienza nuova*, cit., 379.

121 Se l'*inventio rationis* è l'*inventio hominis*, nessuno può dire che *inventio* si debba tradurre con *invenzione* anziché con *scoperta*. Per dirlo, bisognerebbe avere una prospettiva diversa da quella dell'uomo: ma è appunto questa la posizione in cui ad ogni costo rifiutano di collocarsi coloro che traducono con *invenzione* e che tengono a non allontanarsi dal loro antropocentrismo. Se qualcuno può dirlo, può dirlo solamente chi non si pone dal solo angolo visuale dell'uomo: chi traduce con *scoperta*. Si tratta, come si vede di un circolo chiuso.

122 La misura nasce con l'uomo: è innata perché connata. L'uomo non ha che da renderla estrinseca: ed anche questo non manca di fare in maniera inadeguata, compiendo i primi atti indispensabili con un metodo che allo stesso uomo, una volta evoluto, appaiono quasi ridicoli. Per così dire, l'uomo è tanto inferiore al suo normativo bisogno fondamentale che riesce a realizzare perfino la sua maggior scoperta con manifesta imperfezione; con grossolana materializzazione esterna di ciò che gli è più intimo.

Per non giudicare innata la misura, l'uomo dovrebbe uscire da se stesso e vedersi distinto dalla creazione che lo crea, anteriore alla creazione creante.

123 *La pensée*, cit., t. I, pp. 71-72.

124 CASSIRER, *Saggio su l'uomo*, tr. it., Milano, 1948, p. 47.

125 Cfr. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, XV ed., Paris, 1947, p. 7.

126 CAMMARATA, *Contributi ad una critica gnoseologica della giurisprudenza*, Roma, 1925, p. 171.

127 *De Constantia iurisprudentis*, Pars posterior, caput XXIII, 2 (*Il diritto universale*, ed. Nicolini, Bari, 1936, p. 491).

128 *De uno*, caput CVII, 3 (*Il diritto universale*, ed. cit. p. 10).

129 MARX-ENGELS, *Oekonomisch-philosophie Manuskripte*, Gesamtausgabe, Berlin, 1932, t. III, p. 128.

130 La relazione tra *autorità* e *bisogno*, trasformazione del bisogno «preponderante» in autorità, è sottolineata da HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it., Bari, 1913, p. 173.

131 Quando l'idealismo moderno sostiene che gli *altri* non sono che rappresentazioni del soggetto, sua proiezione, si vede costretto a postulare un Soggetto assoluto proprio per giustificare tale proiezione: se il soggetto sa, nientemeno, proiettare fuori di sé gli *altri* come soggetti, significa che ha in sé un'assoluta soggettività. Così è eluso il problema del soggettivo soggetto, che costruisce faticosamente tutta la sua storia non con la facile, quasi naturale, proiezione produttiva degli *altri*, ma col doloroso sforzo della conquista di sé. Per una forza innegabilmente incognita (in fondo, negata solamente da chi la elude con oscuri postulati, che per se stessi attestano l'inconsapevole esigenza di chi presuppone un *quid predestinante*: sia esso la Natura dei positivisti o l'Io assoluto degli idealisti, il quale della positivistica Natura è il polemico continuatore) fa parte della realtà naturale un essere destinato ad essere uomo, portatore di un *semen* che, germinando nella razionalità, caratterizza l'individuo umano. Il quale, prima ancora di individualizzarsi, già deve obbedire alla legge del sacrificio, deve pazientemente *lavorare* per raggiungere la sua germinazione, che non è partenogenesi, come l'autogenesi dello Spirito, ma presuppone la fecondazione di un creatore. E il lavoro dell'individuo, non ancora umanamente individualizzato, è quello di individualizzarsi: scopo che non può perseguire se non scoprendo l'esistenza degli altri.

132 Se la mia individualità umana non si manifesta, col suo speciale *collettivismo*, in una necessaria e pure non automatica comunicazione con l'*altro*, riconosciuto tale nella accettata e conquistata razionalità, bensì si dice umana soprattutto perché creatrice della umanità degli altri, la comunicazione sarà qualcosa che seguirà l'attività *oggettiva* produttrice e sarà un'ovvia conseguenza di essa, non frutto di autentico *lavoro*. Il lavoro si ridurrà alla produzione proiettiva degli «oggetti» oggettivi e soggettivi, non sarà sforzo inventivo scaturente dal bisogno, ma *dialettica*.

133 Sia che s'accoglia la congettura contrattualistica ed utilitaristica, e si faccia della paura dei singoli la ragione della società; sia che si veda, vichianamente, nella paura una delle prove della insufficienza del singolo e dell'esistenza di un impulso meta-empirico (si pensi, per es., a SOLOVIEV, *La giustificazione del bene*, tr. it. della *Introduzione*, col titolo: *Il bene nella natura umana*, Milano, 1925, p. 23), sempre si ravviserà nel timore dell'uomo una consapevolezza tale da distinguerlo, con rigorosa distinzione, dalla istintiva, meccanica paura dell'animale. Se la paura convince gli uomini a rispettarsi scambievolmente, sì da convivere come gli animali non riescono a convivere; se l'*homo homini lupus*, grazie alla paura, si pone come *homo homini deus*, c'è qualcosa di nobilmente generoso, o almeno di non utilitario, in questa deificante paura.

134 «Ceux quel les circonstances condamnent pour un temps à la solitude, et qui ne trouvent pas en eux-mêmes les ressources de la vie intérieure profonde, savent ce qu'il en coûte de se *laisser aller*, c'est-à-dire de ne pas fixer le *moi* individuel au niveau prescrit par le *moi* social. Ils auront donc soin d'entretenir celui-ci, pour qu'il ne se relâche en rien de sa sévérité à l'égard de l'autre. Au besoin, ils lui chercheront un point d'appui matériel et artificiel» BERGSON, *Les deux sources*, cit., p. 9.

135 AMIEL, *Fragments*, cit., t. I, p. 8.

136 L'avvertita obbligatorietà di un termine, creatore dell'ordine sociale, è la fonte anche di quel principale aspetto dell'ordine sociale che è la reciprocità del rispetto, garanzia della comunicazione: la comunicazione sarebbe alterata nella sua essenza se ogni comunicante normalmente non rispettasse l'essere dell'altro comunicante. È vero che qualsiasi forma di comunicazione dà luogo ad un contatto, che non manca di modificare, in una quota variabile secondo i casi, la struttura dei comunicanti; ma è pur vero che la comunicazione non sarebbe comunicazione se l'uno dei comunicanti, volendo modificare l'altro, finisse col distruggerne l'individualità profonda: tale distruzione, quando sia addirittura materiale, esclude la comunicazione medesima. Già quando la distruzione è solo morale, la comunicazione è alterata: nel rapporto pedagogico, l'educatore che non rispetta l'intima, spontanea natura dell'educando finisce col soffocarla; egli infatti si sovrappone all'educando, gli si sostituisce. Nel caso, invece, della distruzione materiale la comunicazione, più che alterata, è letteralmente interrotta: si pensi alla *debellatio*, al «genocidio» e, in parte, alla proscrizione. La fine della comunicazione non è meno completa quando, col suicidio, uno solo dei comunicanti si esclude dal comunicare.

137 V. DEL VECCHIO, *I presupposti filosofici della nozione del diritto*, Bologna, 1905, pp. 107, 109, 110, 129, 142, 154-157, 163.

138 Ibid., p. 164.

139 Ibid., p. 119.

140 DEL VECCHIO, *Il concetto del diritto*, Bologna, 1912, rist., p. 150.

141 V. SOLARI, *L'indirizzo neokantiano nella filosofia del diritto*, in *Rivista di filosofia*, 1932, pp. 319-355; v. anche PASTORE, *L'acrisia di Kant*, cit., pp. 31-40.

142 Cfr. in particolare, CICALA F. B., *Il rapporto giuridico*, II ed., Firenze, 1935, p. 17 *passim*; v. anche, con l'abbondante letteratura ivi citata, PASSERIN D'ENTREVES, *Il negozio giuridico*, Torino, 1934, *passim* e spec. capp. II, V, VI.

143 GENTILE, *Genesi e struttura della società*, cit. p. 59; *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit. p. 87 sgg.

144 CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 328.

145 CROCE, op. cit., loc. cit.

146 CAMMARATA, *Il concetto del diritto e la pluralità degli ordinamenti giuridici*, Catania, 1926, p. 16.

147 ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, II, ch. I.

148 Ibid., I, II, ch. III.

149 Perché è la più capace di ricollegarsi alla volontà universale, la democrazia è, tra le forme di governo, «en effet: la plus éloignée de la nature, la seule qui transcende, en intention au moins, les conditions de la société close» (BERGSON, *Les deux sources*, cit., p. 299).

150 V. *Lineamenti di filosofia scettica*, Bologna, 1919, pp. 70-110.

151 V. *Du contrat social*, I. IV, ch. I.

152 CROCE, *Filosofia della pratica*, cit., p. 310.

153 Cfr. ORLANDO, *Sul concetto di Stato*, ora in *Diritto pubblico generale*, Milano, 1940, p. 220.

154 ROSMINI, *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, in *Filosofia della politica*, cit., p. 6.

155 *Pensées*, cit., n. 505.

156 Rispetto all'impostazione tradizionale, rousseauiana non meno che aristotelica (cfr. *Politica*, 1281 B), del problema della «maggioranza», spetta al Rosmini il merito di avere assunto una posizione nuova. Secondo il Rosmini, infatti, ogni volta che una decisione è presa a maggioranza di voti, significa che sussiste un interesse eguale, comune a tutti i votanti, i quali alla decisione affidano solamente il compito di stabilire i mezzi migliori per ottenere il fine comune. («In una tale posizione i voti non possono certo esser suggeriti alle singole persone dalla volontà di nuocere all'una o all'altra parte de' sozi; perocché non potrebbero farlo senza nuocere in pari tempo a se stesse: laonde si deve presupporre a tutta ragione che in tale deliberazione non abbia luogo ingiustizia alcuna dell'un sozio nell'altro, o di una parte di sozi nell'altra. E tuttavia i pareri circa la deliberazione da prendersi possono dividersi; anzi l'esperienza dimostra che assai di rado le menti umane procedono in tutto d'accordo. Onde questo? non d'altro che dal diverso vedere degli uomini, dalle diverse cognizioni, dalla diversa perspicacia, esperienza, retto giudizio, sano criterio. Ciò posto ragionevol cosa è supporre che non v'abbia partito migliore di quello che è approvato dal maggior numero di

giudizi degli «egualmente interessati» (*Filosofia del diritto*, cit., vol. II. P. 55). Sbaglierebbe chi vedesse un segno di ingenuità nella presupposizione di un interesse comune a tutti i votanti e nella presupposta assenza di ingiustizia tra i votanti. E ciò per un motivo assai semplice: se non ci fosse un interesse comune a tutti i votanti, se quell'interesse non fosse salvaguardato almeno da una *giustizia* limitata alla comunità dei votanti, non ci sarebbe votazione. Nella votazione non è in discussione l'interesse comune, bensì il modo migliore per realizzarlo: e le persone e i gruppi mossi da opinioni e bisogni diversi sono d'accordo nel mettere ai voti una determinata decisione perché hanno già in comune l'interesse fondamentale. Quando il dissenso intorno ai modi migliori per raggiungere il fine comune è così aspro da indurre a mettere in discussione l'interesse fondamentale collegante, la votazione non è più possibile: cioè, come è chiaro, non è più possibile perché non c'è più la comunanza dell'interesse fondamentale, che è veramente *costituente*. Infatti, i partiti politici, le parti politiche, che negano esistere, nelle votazioni democratiche, un presupposto interesse comune e che affermano sussistere, in sua vece, un fondamentale dissenso tra gli stessi votanti intenti a farsi l'un l'altro ingiustizia, sono gli stessi partiti politici, le stesse parti, che aspirano a sopprimere la votazione, senza riuscire effettivamente a sopprimerla fino a quando il fondamentale consenso dei più (dei più comunque divisi nei pareri) non continui a rendere possibile regolarmente la votazione. Quando, dunque, nell'assemblea di uno Stato la maggioranza esprime una volontà, obbliga sì lo Stato a ratificarla ed i cittadini tutti a rispettarla, ma non esprime la volontà dello Stato per se stesso, perché la volontà dello Stato, quella per cui lo Stato è Stato, preesiste alla votazione ed alla maggioranza: è condizione dell'esistenza dell'una e dell'altra.

157 DEL VECCHIO, *Saggi intorno allo Stato*, Roma, 1935, p. 26.

158 *De uno*, cit., p. 605, n. 25.

159 *Scienza nuova*, cit., 112.

160 V. RAVÀ, *Lo Stato come organismo etico*, Roma, 1914, p. 81.

161 *Teoria generale del diritto*, II ed., Roma, 1946, p. 22.

162 CAPOGRASSI, *Note sulla pluralità degli ordinamenti giuridici*, in «Rivista int. di filos. del dir.», 1939, p. 18.

163 *contra*, ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, II ed., Firenze, 1946, p. 39, in 33 bis.

164 V. CAPOGRASSI, *Studi sull'esperienza giuridica*, Roma, 1932, p. 151.

165 Il giusnaturalismo che si presta a queste critiche è quello di tradizione sofistica e (in parte) stoica, diverso da quello le cui prime tracce possono già trovarsi in Esiodo, se non in Omero, secondo una nota tesi di Werner Jaeger. E, cioè, il giusnaturalismo per cui la natura non coincide con l'essere dell'intero cosmo, con l'«essere» *tout court*, bensì con la natura del

soggetto o con la natura intesa, nella maniera più naturalistica, come mera φύσις. Forse tutti gli equivoci sul diritto di natura e le difficoltà della sua definibilità derivano da una mancata distinzione tra i due aspetti fondamentalmente diversi del giusnaturalismo tradizionale: l'uno ontologico, l'altro o solamente soggettivistico o solamente naturalistico (cioè sempre parziale). La tendenza universalistica del giusnaturalismo deriva, tipicamente, dal disconoscimento del valore ontologico della norma, di ogni norma.

166 Cfr. *Frammenti degli Stoici antichi*, ordinati da FESTA, vol. I (Zenone), Bari, 1932, pp. 20-21.

167 *Ibid.*, 1, cit.

168 Cfr. KANT, *La metafisica dei costumi*, tr. it., Milano, 1916, parte I, p. 163.

169 *Id.*, *Zum ewigen Frieden*, Zuschuss, II, § 2.

170 CESARINI SFORZA, *Problemi dominanti nell'odierna filosofia del diritto*, in *Rivista int. di filosofia del diritto*, 1932, p. 199.

171 Cfr. *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, III ed., Berlin, 1928, p. 33.

172 V. CARNELUTTI, *Metodologia del diritto*, Padova, 1930, p. 23.

173 Riuscire a conoscere l'altro distinguendolo dai meri oggetti e quasi, volta per volta, isolandolo, significa riconoscerlo: e l'unico segno dell'avvenuto riconoscimento è la società, ossia il risultato dell'atto coesistenziale compiuto dall'individuo che ha perfezionato il proprio conoscenza fino a distinguere tra conoscenza e conoscenza, fino a voler comunicare con gli oggetti-soggetti in maniera diversa da quella con cui comunica con gli oggetti-oggetti.

174 La stessa possibilità, che il singolo ha, di accettare la convivenza o di non accettarla, mostra come la società richieda uno sforzo individuale: se, per ipotesi, tutti non accettassero, tutti non resistessero alla faticosa fatica del vivere, tutti rinunciassero a giungere *jusqu'au soir*, la società non sussisterebbe. Del resto sarebbe già compromessa se i suicidi superassero

quantitativamente le accettazioni coesistenziali. Il paradosso amore per la vita professato dalla maggior parte degli uomini sarebbe inspiegabile, assurdo, se non fosse una specie di pesante contrappeso ai rifiuti di un'altra parte. O si sta nello Stato, quindi si lavora e si rispetta, ci si obbliga alle leggi con cui si deve *stare*, o non si lavora, non si rispetta, si esce dallo stato e dallo *status vitae*.

175 V. Scienza nuova, I, già cit., 1040-1041.

176 Cfr. Benvenuto DONATI, *Domat e Vico, ossia del sistema del diritto universale*, Macerata, 1923, p. 69; anche PERGOLESI, *Vico e la dottrina dello Stato di diritto*, nel vol. *Per il secondo centenario della Scienza nuova*, edito a cura della Riv. int. di filos. del dir., Roma, 1931, pp. 166-172; anche BATTAGLIA, *Ancora sullo Stato di diritto*, in Riv. int. di filos. del dir., 1948, pp. 168-170; *contra* CROCE, *Conversazioni critiche*, serie IV, Bari, 1932, p. 36.

177 Posto di fronte al dilemma di rinunciare alla coesione sociale, alla integrità della poco integrale comunanza, che riesce a produrre, oppure di obbedire all'imposizione della *ratio*, perfino lo Stato fondato sulla mera forza, perfino il *Machtstaat*, accetta la subordinazione: tutte le esclusioni, le violazioni, le soppressioni di volontà, non lo salvano da quella finale subordinazione, la quale, sebbene ridotta a termini minimi, usata soltanto per l'uso metrico indispensabile, ha una forza di espansione pericolosa per chi vuole contenerla, reprimerla. Essa si pone come principio della normalità normativa, che è obbedienza dello Stato alla volontà involontaria della collettività. L'anormalità delle *societates sceleris*, o dei *Machtstaaten*, la quale aspira a rendere volontario, secondo la volontà di date volontà particolari, l'ordinamento e ad aiutare l'individuo nella sua disobbedienza alla legge della norma, è inutile, destinata com'è ad accettare, conclusivamente, l'imposizione della *ratio*, che le ordina di regolare, se non con se stessa, con costante eguaglianza, i rapporti che vuole regolare. In questa eguaglianza ricompare alla fine, disconosciuta ma non eliminata, la giustizia. Qualsiasi ordinamento, per ordinare e per essere ordinato, deve finire col sottomettersi all'eguaglianza di una misura imitante la misura universale: in questa sottomissione si nasconde non tanto la

rivincita della normatività, non tanto la sconfitta di ogni sforzo ἀνομος, quanto la possibilità di una conversione dello «Stato di potenza», o della *societas sceleris*, ad una normalità normativa arricchita di tutte le fallite esperienze antinormative.

178 Senza dubbio il «distacco dello Stato dall'uomo» si presta alle critiche più gravi (cfr. BOBBIO, *La persona e lo Stato*, in *Annuario dell'Università di Padova*, 1946-47, estr. p. 9 e *passim*). Ma lo Stato che sia *umanizzato*, che sia animato da uno slancio di carità verso gli uomini riuniti nella società statale, è lo Stato che più disconosce il contributo insostituibile apportato dagli individui alla convivenza. Tanto lo disconosce che è convinto di poterlo sostituire: la previsione statale dei bisogni assunta dallo Stato come funzione che gli compete, è il segno di questa convinzione. Segno di una fiducia nella sostituibilità dell'insostituibile. Con errore non meno grave, lo Stato che si umanizza nell'intera umanità è uno Stato che rinuncia a se stesso, alla sua funzione di norma statale: si definisce inutile nei confronti della norma universale, già comune all'umanità tutta, che è la sola norma ritenuta utile.

179 Cfr. RAVÀ, *Il diritto come norma tecnica*, cit., spec. cap. III.

180 *Contra*, *ibid.*, pp. 98-101.

181 A torto: uno Stato effettivamente «agnostico» non sarebbe Stato. Nessuna collettività che abbia personalità, più o meno giuridica; che sia *collettività* perché capace di essere considerata unitariamente e collettivamente come ente; che sia, per usare un termine espressivo, anche se non univoco, *Gesamtperson* (si ricordi Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, cit., p. 540), può essere agnostica: è collettività, è cioè collettivamente individualizzata, è, nell'opinione degli uomini, avvicinata alle persone umane, proprio perché è in possesso, per suo conto, di una

γνώσις, la quale sembra attribuirle il principale attributo della personalità umana e sembra metterla in grado di giudicare in maniera autonoma. Dunque non può essere agnostico, lo Stato, che è la collettività meglio *personalizzata*. Lo Stato che si lascia definire agnostico e che forse crede di esserlo, non solo non rinuncia a quella personalità, che possiede soltanto se possiede una sua cosciente coscienza, ma anzi si fa portatore di una sua *verità* ed informa ad essa tutta la sua azione. Infatti lo Stato liberale, che insiste sul proprio agnosticismo, vi insiste appunto perché, non ritenendo che il problema della verità possa essere risolto fuori dell'ambito delle coscienze individuali, grazie all'apparente agnosticismo afferma la sua decisa volontà di lasciare alle sole coscienze individuali la soluzione di quel problema, impedendo che esse siano coartate: in tale affermazione c'è già l'enunciazione di una verità e la chiara risoluzione di assicurare validità obiettiva al principio enunciato (cfr. OPOCHER, *Lo Stato ed il problema della verità*, in *Rivista di Filosofia*, 1948, estr., p. 5).

182 V. BRUNSCHVIGG, *Ouvres de Pascal*, cit., vol. XII, *Introduction*, p. CXVIII.

183 V. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen, 1922, pp. 205-208; v. anche CASTIGLIA, *La filosofia dell'Als-ob nel diritto*, in *Riv. int. di filos. del dir.*, 1926, pp. 111-115.

184 Di qui la possibilità di ordinamenti giuridici immorali: ma la più scellerata *societas sceleris* ha sempre in sé una sua moralità e sempre è sospinta ad una maggiore moralità perché, per il solo fatto d'essere società, già conosce il valore della costanza normativa, cui, a suo modo, anch'essa obbedisce. Tale obbedienza, qualunque sia, già è la prova dell'avvenuto superamento dell'incomunicabilità, è il segno di una rinuncia ad una ribellione. I ribelli *ex lege*, associandosi in una società, fornita di sue regole, già attenuano e modificano la loro sostanziale natura di ribelli. Troppo spesso, in argomento, si dimentica la tesi, decisiva, di Platone: «Quando diciamo di alcuni che pure essendo ingiusti compiono, quando che sia, qualche vigorosa azione in comune, non diciamo ciò con verità; poiché, se fossero ingiusti interamente, non si avrebbero rispetto l'un l'altro, ma è segno che v'era in essi un resto di giustizia, la quale faceva sì che non si offendessero anche tra di loro mentre offendevano gli avversari comuni e per essa compivano ciò che compivano e si accingevano alle imprese ingiuste con una ingiustizia di malvagi a metà, poiché i malvagi per intero e perfettamente ingiusti sono anche perfettamente incapaci di operare», *Repubblica*, 352 C (tr. Fraccaroli).

LINEE DI UNA FILOSOFIA DEL DIRITTO

INTRODUZIONE

DI GIUSEPPE ACOCELLA

Come è stato notato dai più acuti interpreti dell'opera piovania, vi è una coerenza senza flessioni nella scelta compiuta da Pietro Piovani di tratteggiare sempre *una* filosofia del diritto, *una* filosofia della morale. Anzi, fin dalla prima edizione del libro (1958), Piovani indica le ragioni non occasionalmente editoriali della scelta: «La filosofia del diritto, fra le cosiddette “filosofie particolari”, è forse la più esposta al rischio insito nella presunzione di presentarsi come capace di esporre, in una sua trattazione, non il punto di vista di *una* filosofia del diritto, ma *della* filosofia del diritto. Infatti questo ramo del sapere filosofico si allinea, molto spesso, accanto alle conoscenze giuridiche, nelle quali *il* diritto civile, *il* diritto penale, *il* diritto amministrativo, e così via, sono autorizzati, almeno in parte, a presentarsi sempre uguali a se stessi, o simili, nelle varie trattazioni generali in cui possono essere rispettivamente compendiate»¹.

La intenzione era proclamata con chiarezza: *Una ex pluribus*. «La pluralità delle filosofie, insieme con il dovere ed il diritto di una filosofia di presentarsi come *una ex pluribus*, va ricordata, difesa, ribadita specialmente nelle epoche in cui la tendenza alla meccanicità dell'uniformità è fautrice di *conformismo* nel costume e nelle opinioni, ostili non tanto al dissenso discorsivo, quanto alla presenza di idee e di sentimenti polimorfi, non riducibili al formulario di un modulo già noto»².

Molto istruttiva è in questo senso la distinzione dei capitoli centrali del volume, dal IV al IX – oltre al XII, *Oltre universalismo e particolarismo* – dove l'alternativa tra universalismo e particolarismo viene incessantemente ripetuta accompagnata dalla distinzione logico-temporale lungo la quale si snoda la storia della riflessione giuridica. Lo stesso Piovani, nella *Prefazione alla seconda edizione*, aveva chiarito ancor più l'asse portante che legava quei capitoli avvertendo: «Nella prima edizione, a mostrare ancor più chiaramente il nostro proposito, omettemmo perfino le indicazioni dei titoli dei capitoli: metodo davvero radicale per sottrarre il libro a quell'aberrante modo di leggere che è il leggere e ragionare “per indici”, secondo l'espressione sdegnosa di Vico. Adesso, nella rinnovata edizione, per favorire i lettori, ci siamo lasciati convincere a segnare almeno codeste usuali

indicazioni».

Per favorire dunque i lettori, come benevolmente consente l'Autore, è possibile dunque anche far ricorso agli indici, che sicuramente a Piovani costarono sforzo e sono dunque tanto più indicativi per noi del significato che intendeva attribuire – in una forma da lui non amata – alle differenti epoche della storia filosofica.

Ben conscio del rischio di una oscillazione senza sbocco possibile tra l'uno e l'altro dei due termini del contrasto, sin dalle primissime pagine Piovani si preoccupa di delineare i confini entro i quali va intesa la riflessione filosofica maturata: «La fiducia nell'esistere e progredire di molteplici *filosofie*, e concordi e discordi, non è sfiducia nella verità e nella sua sostanziale unità; al contrario è convinzione che la verità, per la sua grandezza, per la sua universalità, non possa essere tutta contenuta in una filosofia, in un solo pensiero pensato, ma possa essere diversamente concepita, intuita, intravista da ogni pensante che, raggiunto l'adeguato grado di libertà e di esperienza, ubbidisca all'impulso di meraviglia di fronte al suo pensare e al suo vivere (...) e interamente si dedichi a cercarne le ragioni. La verità che la filosofia ricerca e discute è la verità della vita: il suo valore»³.

La filosofia del diritto di Pietro Piovani rivela all'inizio del II capitolo il nodo che risulta costante e permette di seguire il pensiero del filosofo: «In tutta la storia della filosofia del diritto, come in tutta la storia della filosofia, si scorge il contrasto tra *universalismo e particolarismo*. Il primo è *manifestazione della tendenza a sminuire il valore del contributo di ciò che ha individualità particolare, per assegnare effettivo valore solamente all'attività di un universale determinante, col suo contenuto, il contenuto di ogni realtà*. Il secondo è *manifestazione della tendenza a considerare assolutamente autonoma ogni realtà fornita di valore particolare*»⁴.

L'interesse di Piovani si rivolge ad indagare le oscillazioni estreme che si registrano tra singolarismo segnato dal solipsismo – esaminato nei suoi significati antisoggettivistici da Fulvio Tessitore⁵ – ed universalismo senza soggetto, attraverso una argomentazione che si può ben dire rappresenti una costante della riflessione piovaniana, rispetto a cui il pensatore riferisce di un soggettivismo eticamente responsabile e di un universalismo anti-solipsistico. Cosicché si può ben ripetere che per infiniti aspetti e per l'originalità indiscussa del suo itinerario il pensiero di Pietro Piovani contenga temi e stimoli ancora fecondi di sviluppo e di studio. La natura della ricerca filosofica riguarda per intero la filosofia giuridica: «nessuna filosofia, anche se appartenga a quelle designabili come particolari, vuole sapere cosa sia l'attività indagata soltanto per se stessa, soltanto in se stessa, ma rispetto alla vita tutta. La filosofia del diritto vuole sapere cosa sia il diritto rispetto alla vita, vuole sapere perché il diritto sia

nella vita, le appartenga, contribuisca efficacemente a costituirli come vita umana. Perciò, può far tesoro dell'esperienza della scienza giuridica che, con la teoria generale, riesce a sapere che cosa sia il diritto rispetto al diritto; può ottenere preziose indicazioni dalla *Teoria generale, intesa come disciplina che scopre, analizza, confronta sistematicamente le profonde affinità insite nella scienza e nella prassi del diritto al fine di mettere in luce significative interdipendenze e di dare istruttiva evidenza a ciò che è unitario nell'esperienza giuridica organicamente considerata*. Non per questo può confondersi con tale teoria generale. Nata da un impulso diverso, la filosofia del diritto ha scopi diversi»⁶.

Nella parte centrale del volume l'Autore ricostruisce l'itinerario della riflessione teorica intorno al diritto, fino a porre – nel cuore della modernità – il problema essenziale dello Stato, dal momento che «attraverso il diritto, lo Stato si accorge di non essere in quanto *vuole*, ma in quanto *organizza*: il suo problema non è più volere volizioni precettive chiare e distinte, giacché c'è un'insufficienza insuperabile nel suo comandare, come l'esistenza di *principi generali* dimostra: il suo problema è riuscire ad ordinare tutti gli ordinamenti che vivono nel suo seno, per non esserne sopraffatto»⁷. Se dunque «lo Stato scopre che l'*ordinare* è più che comandare e che non è possibile comandare senza assumersi la responsabilità totale dell'*ordinare*», allora la convinzione che Piovani esprime sulle orme di Santi Romano e Giuseppe Capograssi – e che sarebbe emersa nella consapevolezza del dibattito post-giuspositivistico tra i giuristi ed i filosofi del diritto con assoluta evidenza solo un paio di decenni dopo la sua morte – è quella secondo la quale «lo Stato moderno si conosce come ordinamento nel tempo in cui acquista attiva coscienza di sé come ordinamento tra ordinamenti: la dottrina della pluralità degli ordinamenti giuridici, su cui insiste l'istituzionalismo di Santi Romano, è infatti la conseguenza tratta da ciò che è implicito nella riaffermata opinione: “ubi societas, ibi jus”»⁸.

L'itinerario pioviano può essere ricostruito dunque proprio muovendo dalle intuizioni contenute in questo volume che ripropone al lettore percorsi di straordinaria originalità anche nei confronti di problemi e confronti emersi ben dopo il 1980, l'anno della morte. Si pensi come il rinvio del significato del diritto dalla volontà dello Stato giuspositivistico alla logica dell'ordinamento venga da Piovani misurato a contatto dell'esperienza del diritto internazionale, come più facilmente verrà fatto nell'età della globalizzazione giuridica: «la rivalutazione internazionalistica della consuetudine come fonte di diritto fino a che punto ripropone *ex novo* tutta la questione del valore del “diritto spontaneo”? la norma giuridica internazionale, non emanata dal legislatore statale, sprovvista della automaticità di

sanzione della norma giuridica statale, è veramente *norma giuridica*?»⁹, talché «contro lo Stato moderno si profila l'insidia di un nuovo universalismo giuridico»¹⁰.

Le ragioni che portano a questi «ritorni» dell'universalismo sono svolte da Piovani in una decina di pagine intensissime – collocate nella parte centrale del volume – che affrontano un problema fondamentale nella definizione dei caratteri dello Stato contemporaneo a partire dalla rivelatrice considerazione che «il medesimo successo del giuspositivismo insegna alla scienza del diritto, alla scienza del diritto positivo, che il diritto non è tutto statale»¹¹. Complementare a questo si deve registrare il fatto che una intuizione del primo Capograssi – sulla «politica che diviene amministrazione» – trova in Piovani uno sviluppo di straordinaria finezza sul contrasto insorto tra la realtà del pluralismo sociale e la unitaria identità dello Stato moderno e del suo monopolio di fonte del diritto, scosso dalla tensione tra le riaffermate ragioni «di libertà» dell'individuo e le esigenze di uniformità dello Stato contemporaneo, nel quale emergono con inedita pressione le insofferenze per le diseguaglianze sociali. Scrive Piovani che «ai primi indizi di esitazione nell'azione dello Stato, l'individuo ritira la sua fiducia nello Stato: in fondo, la logica stessa del rapporto tra individuo e Stato moderno lo richiede. La crisi dello Stato è, prima di ogni altra cosa, crisi della fiducia dell'individuo nello Stato. L'individuo cerca disperatamente nuove difese che lo tutelino contro i rischi antichi e nuovi e, per ottenerli, è pronto a tutte le imprudenze»¹².

Si leggano dunque le illuminanti pagine che Piovani dedica alla ambivalente natura delle associazioni professionali e al ruolo che esse esercitano in specie rispetto alla funzione parlamentare e quindi al nuovo Stato, nel quale è presente un nuovo individuo, il produttore, che cerca nella comunità del lavoro la sua sicurezza¹³. Si tratta, mi sembra, di pagine fondamentali per valutare la novità delle riflessioni piovaniane sul diritto e sullo Stato, che riprendono con vigore nuovo un tema cui già nel primo dopoguerra aveva dedicato spunti interessanti Giuseppe Capograssi.

Le associazioni professionali, rifiutate dallo Stato affinché non impediscano il diretto rapporto con l'individuo della modernità¹⁴, rinascono invece in nome dell'individuo e da esso volute: «si capisce quanto gravi conseguenze abbia, per l'esistenza dello Stato moderno, la ricostituzione, con fini sempre più vasti, con forza sempre più imponente, delle associazioni professionali, alle quali l'individuo si affida appena intravede i primi segni di debolezza nell'attività dello Stato. Anche qui, nel ricorso all'ausilio delle associazioni professionali, c'è un'applicazione di un principio fondamentale del diritto pubblico nello Stato moderno: la libertà d'associazione»¹⁵. Ma questo provoca

una trasformazione profonda nella natura *molteplice* dello Stato e soprattutto della sua potestà legislativa, giacché «i Parlamenti diventano così, più ancora che organi di mediazione fra interessi contrastanti, strumenti di contrattazione fra mal conciliabili interessi di categoria. Il diritto pubblico di fronte a queste trasformazioni non riesce a vincere il suo disorientamento, che registra la crisi dello Stato»¹⁶.

Si può riconoscere in queste pagine un significativo sviluppo della meditazione capograssiana sulla *nuova democrazia diretta*, in specie con riferimento agli spunti che Capograssi aveva offerto cogliendo la novità costituita dall'avvento delle organizzazioni professionali nell'ordinamento, «cosicché è stata riconosciuta ai sindacati professionali la capacità civile completa. Questo riconoscimento ha la sua importanza pel diritto pubblico, poiché segna la fine dello spirito individualistico e imperialistico della Rivoluzione, così ostile alle libere formazioni sociali; ed esprime il nuovo carattere e il nuovo contenuto del pensiero giuridico»¹⁷. Insomma la trasformazione della relazione tra individuo e Stato si rivela profonda e definitiva: «Tra la vecchia e la nuova democrazia diretta vi è dunque tutta la distanza che passa tra l'individuo considerato nella astrattezza e nella solitudine dei suoi interessi, e l'individuo considerato nella vera e vivente realtà dei gruppi e degli interessi collettivi nei quali vive»¹⁸.

Si verifica per queste ragioni una mutazione profonda, giacché, se «tutta l'esperienza dello Stato moderno ha legato intimamente amministrazione e politica proprio per liberare la prima dai ricordi, e dai rimpianti, dell'assolutismo», accade invece che ora «lo Stato finisce con l'essere ancora rispettato prevalentemente nella sua organizzazione amministrativa tradizionale, cioè in quell'aspetto in cui lo Stato moderno è, per dir così, meno moderno, perché più legato all'organizzazione amministrativa in buona parte ereditata dall'Antico regime. Questa amministrazione dovrebbe mettere se stessa al servizio del popolo sovrano, associato nelle organizzazioni di categorie, con la stessa fedeltà con cui ha servito prima lo Stato assoluto poi lo Stato parlamentare»¹⁹.

Nasce dunque in questo sviluppo l'insidia vera dello Stato moderno nei confronti dell'individuo, che è chiamato a fronteggiare dannose conseguenze, di cui non sempre comprende la gravità: «In primo luogo, la fiducia nello Stato, autorizzando lo Stato a ritenersi autore di tutti i diritti, di tutto il diritto, ha autorizzato la deformazione del positivismo giuridico in *politicismo* giuridico: sebbene in contrasto netto con alcuni principi fondamentali del giuspositivismo, il *politicismo* dello Stato totalitario può prendere a prestito dal puro diritto positivo formule che ne ricordano le ispirazioni»²⁰. Per questo, come si diceva, l'individuo interpone tra sé e l'onnipotenza dello Stato

quelle formazioni sociali che, rappresentando la storica e concreta collocazione sociale del singolo, possano garantirne il soddisfacimento dei bisogni assicurandone allo stesso tempo la difesa dal *politicismo*: «l'individuo che precipitosamente chieda difesa non più allo Stato, ma all'associazione professionale, perché a sua volta si imponga allo Stato, e gli presti nuova forza, vuole, tramite l'associazione, protezione principalmente per il suo lavoro», dal momento che timorosamente «allorché l'individuo, riputandosi non sufficientemente garantito dallo Stato che dovrebbe difenderlo, vuole ritirare la fiducia, si accorge di avergliene concessa in misura tale da compromettere la possibilità stessa della recessione»²¹.

Di fronte a questa insidia – mortale per l'individuo – rinasce l'esigenza di una fondazione non arbitraria dell'ordinamento pubblico e della legittimità delle leggi, e il problema dell'universalismo è discusso da Piovani con ricchezza di argomentazioni che pure intendono mettere in guardia nei confronti della *a-storicità* che ne caratterizza le apparizioni e le resurrezioni improvvisate²², creando il fantasma di un universalismo ingannevole ed illusorio. Cosicché il lavoro del pensiero che anima la esperienza giuridica si trova continuamente a fare i conti con la storia insopprimibile del soggetto, giacché «Il pensiero che ancora sa virilmente riflettere su se medesimo e sulla attività che ha sperimentato costata che gli insuccessi subiti non mettono in discussione il valore della personalità, individuato dall'umanesimo: mostrano soltanto che la riflessione non ha saputo assicurare quel valore; essa ha creduto di affidarlo ad una Coscienza sovraperonale e alla Volontà dello Stato, ma ha errato nello scegliere i suoi fiduciari. (...) Entificatosi in una volontà universalizzata, l'individuo evita il particolarismo, ma non trova un universale che non ricada nell'universalismo astratto oppure non abbandoni l'individualità alla labile fluidità del singolarismo assoluto. Ha bisogno, quindi, di mettersi risolutamente alla ricerca di questo universale: un universale che non annienti l'individualità, ma la inveri»²³.

Se in Piovani l'universale del puro pensiero deve *particolarizzarsi* nell'agire *biografico-storico* concreto dell'individualità e la singolarità dell'azione *universalizzarsi* con il riferimento alla *ratio* che, essendo in sé a-volontaria, è *misura* delle volontà dei singoli – *termine comune* di riferimento e di reciproco adattamento – allora esemplarmente occorre concentrare l'attenzione sul tema della normatività nel primo Piovani, che individua il ruolo del diritto nella difesa della libertà di espansione della individualità e nel controllo dei limiti di tale libertà, cosicché rimane da affrontare il problema enunciato della possibilità effettiva di costruire *una* filosofia del diritto.

Per Piovani l'individualità – cifra essenziale della modernità – non

va confusa con l'accidentalità singolaristica, ma d'altro canto la normatività va tenuta distinta dal legalismo, giacché l'anticontenutismo etico resta inconciliabile con il formalismo dell'universalità astratta, come ha scritto Tessoro della filosofia morale piovana. Sono proprio i temi che affannano il più recente dibattito etico-filosofico, alla ricerca di nuovi itinerari ai quali il pensiero morale di Piovani può indicare originali sentieri, secondo quanto prospettato in *Giusnaturalismo ed etica moderna*, quando il filosofo napoletano ricorda che la normatività dell'etica kantiana non consente una piena soggettivazione del dovere, né ammette, per il soggetto, la possibilità di un confronto diretto con una forma di *alterità* totalmente intangibile quale la realtà in sé²⁴.

La posizione di Piovani sembrerebbe anticipare di decenni i termini del serrato confronto che appare dominare il dibattito odierno, come accade per le riserve espresse nei confronti del "residuo giusnaturalistico" kantiano. Basterebbe ricordare il passo, ancora in *Giusnaturalismo ed etica moderna*, in cui Piovani scrive: «L'uomo che elevandosi all'universale realizza il suo autentico essere non vuole diventare "la legge", non vuole dissolversi nell'"umanità", ma vuole rimanere se stesso, diventare compiutamente se stesso in quel momento culminante»²⁵, che induce a considerare l'ampio spettro di significati che Piovani individua nel termine *giusnaturalismo*, includendo nell'espressione non solo i tentativi espliciti di ricollegarsi alla tradizione "originale" del giusnaturalismo propriamente detto, ma qualsiasi processo di semplificazione, di appiattimento o di riduzione ad un sistema rigidamente ordinato – in senso logico-epistemologico o etico-politico o religioso – del *vario* e del *molteplice* che un attento storicismo addita quale intrinseco elemento di valore delle umane esperienze.

Occorrerebbe qui focalizzare l'attenzione sulla discussione dedicata in tutto il volume al tema giusnaturalistico. Sia sufficiente qui piuttosto ricordare la nevralgica argomentazione sui problemi emergenti nella dicotomia diritto soggettivo/diritto oggettivo nella elaborazione della scienza del diritto: «Il diritto è un momento della soggettivazione che continua e, per continuare, progredisce e, ostacolata, offesa, si difende. Né può dirsi che questa soggettivazione trovi smentita in opinioni radicate nella scienza giuridica; le quali, nel fare perno sulla distinzione fra *diritto soggettivo* e *diritto oggettivo* sembrano, talvolta, volere, se non sottrarre il diritto alla soggettività, allontanare il diritto dalla soggettività. La distinzione tra *diritto soggettivo* e *diritto oggettivo*, con la tormentata definizione dei due termini, e specialmente del primo, con la serie illustre delle meditazioni che ha promosso nella scienza giuridica, allorché oltrepassa gli scopi pratici che sono suoi, allorché va oltre la comoda

convenzionalità della divisione terminologica, pare suggerire che esista un diritto tutto oggettivo»²⁶, fino al punto di far discendere dal diritto oggettivo lo stesso diritto soggettivo, come nel «giuspositivismo allo stato puro»²⁷.

Invece il diritto è inestricabilmente connesso alla storia umana, e in tanto appare nel mondo in quanto i bisogni dell'individuo collocato all'interno della comunità lo generano alla vita reale che il diritto sa racchiudere nell'espressione legislativa: «Perciò, forse, il filosofo in cui è, *in nuce*, l'intuizione del diritto come *farsi*, è Vico: nel pensiero vichiano il diritto è il costante sforzo con cui gli uomini riescono a rendere *certa*, contro gli attentati dei "bestioni" dello "stato eslege", la propria scoperta umanità, che è abbandono della condizione nella quale gli individui, "vagabondi", in continuo "erramento", senza sedi certe, senza compagnie certe, senza memorie certe, senza rispetto di sé e degli altri, "con una ferina educazione, nudi d'ogni umano costume", in mezzo ad una "infame comunione delle cose", stavano privi ancora di ogni valida difesa del loro incerto essere, perché inconsapevoli della loro stessa individualità»²⁸.

Il tema è fortemente sottolineato nelle *Linee* anche quando Piovani avverte: «Che il diritto sia *attività* individuale può essere detto frequentemente, con benemerita, per dir così, lessicale, dalle filosofie neoidealistiche preoccupate di cogliere lo spirito nel suo divenire; ma se lo spirito, osservato nella sua dinamicità, è lo Spirito assoluto che è entificato Atto o teologizzata Storia, l'impiego benemerito del termine *attività* non può riguardare l'attività individuale e non può, successivamente, specificandola, caratterizzarla: il diritto non può essere considerato che come oggettivato nell'assolutezza della sua soggettività entificata in una universalizzante spiritualità superiore a quella dell'individuo»²⁹.

Nell'ultima parte del volume (l'ultimo capitolo, secondo una divisione che Piovani non aveva originariamente previsto, come si è detto) una originale considerazione consente di capire ancor meglio il significato che egli attribuiva alla filosofia del diritto (mai confusa con la diversa e a suo avviso non assimilabile *teoria generale del diritto*), allorché si riferisce al *lavoro del giurista* che il filosofo deve indagare senza farsene catturare: «Il giurista che scorge, attraverso la più chiara consapevolezza del suo unitario lavoro, la sostanza intima dei fenomeni giuridici perde tutti i vantaggi di codesta sua nuova consapevolezza nel momento in cui rimane come abbacinato dalla rilevata unità e non guarda che quella, trascurando le determinatezze positive attraverso le quali, soltanto, quella può essere, dal giurista, raggiunta. (...) In fondo, questa *generalizzazione* del diritto è nient'altro che un nuovo tentativo di universalismo giuridico. Di fronte alla rivendicazione del valore della positivizzazione del diritto

da intendere non come singolaristica particolarizzazione esaurita in se stessa, bensì come manifestarsi storico degli innumerevoli mezzi con cui l'umana attività giuridica si esplica nel mondo degli uomini, l'universalismo giuridico non si rassegna a cedere il campo ad una comprensione storicizzata della giuridicità, che superi, in un sol tempo, particolarismo ed universalismo, per una nuova sintesi»³⁰.

Si potrebbe dire che certi grovigli insolubili – per non definirli vicoli ciechi – che stanno di fronte alla riflessione etica contemporanea assai si gioverebbero di una ripresa delle posizioni teoriche elaborate da Piovani. Si pensi alla copiosa produzione dedicata al confronto tra le posizioni dei *liberali*, ispirantisi negli autori più significativi a Kant, e quelle dei *comunitaristi* – le cui posizioni non sono tutte riconducibili al neo-aristotelismo, come talvolta si afferma – su temi controversi. Il nodo dinanzi al quale si trova il confronto odierno (per esempio da un lato Rawls, Dworkin, Nozick, dall'altro Taylor, Sandel, MacIntyre, per citare solo gli autori più noti) riguarda per un verso il formalismo delle teorie della giustizia – volte a rafforzare l'individuo fino a rischiare l'esaltazione dell'universalismo astratto ed *esterno* all'individualità stessa, che non assume le diversità individuali (le quali non accettano, invece, di identificarsi in un ordine formale) – e dall'altro la valorizzazione della nozione di una identità comunitaria e sovraindividuale nella quale l'individualità rinuncia alla sua personalità particolare per assumere quella comune del gruppo di appartenenza. Da un lato si presenta quindi lo sforzo di delineare un liberalismo che esalta la sottomissione individuale ad uno standard minimale e generale di regole e normative *giusto* per tutti e per ciascuno, dall'altro viene contrapposta la legittimazione delle culture e delle tradizioni particolari – non comuni canti tra loro, e quindi impediti a conseguire il reciproco *riconoscimento* – in cui l'individuo si riconosca senza addirittura riservarsi *margini* alcuno.

Il capitolo XV focalizza la questione centrale del diritto come difesa dell'individualità: «L'attività con cui l'uomo pone i mezzi che difendano, nella storia, la sua individualità contro le offese altrui si estrinseca in una serie di azioni che costituiscono la *positivizzazione* del diritto. (...) l'individuo che si rende conto del pericolo di lesione, quindi del bisogno di difesa, non deve e non può fermarsi in questo stato: deve agire per difendersi, per predisporre dei mezzi che difendano senza ledere, senza recare danno a chi non leda (se a loro volta fossero lesivi non sarebbero mezzi giuridici, semplicemente perpetuerebbero, accrescerebbero la serie delle offese: la forza, come violenza, non può che attizzare il *bellum omnium contra omnes*; può tutto, o molto, tranne che instaurare l'ordine e impedire l'offesa»³¹.

È su questo versante decisivo per comprendere la storicità del diritto *positivizzatosi* che Piovani innesta una riflessione di grande

suggestione – che giunge sino alla straordinaria meditazione sul male presente nella storia – sulla critica alle teorie della *caducità* del diritto, con argomentazioni che sarebbe stimolante confrontare con il dibattito recente intorno alle tesi sulla *soft law*, e alle versioni nostrane del *diritto mite*. «Certo, chi pensa che il male sia un elemento provvisorio nella storia degli individui umani è autorizzato a giudicare che il diritto sia “caduco”, sia felicemente destinato a tramontare in un’umanità che non solo “procede verso l’alto” ma, addirittura, raggiungerà, pur rimanendo umanità, le altezze vertiginose in cui la difesa giuridica diventa superflua: partendo dalla premessa della provvisorietà del male nell’umanità, perfino un giurista come il Carnelutti (et in Arcadia ipse) può nella sua *Teoria generale del diritto*, ed in numerose altre pagine, sostenere la tesi della caducità del diritto. Se, invece, si ritenga che la storia umana, come banco di prova dell’individualità, richieda la possibilità della lesione (che è la possibilità della non-lesione), il diritto non appare quale aspetto della vita che oggi è e domani può non essere, o dovrà non essere, nella vita, bensì quale caratteristica costante dell’*essere uomini*, individuati secondo l’individuazione della natura umana, non angelica»³².

Il passaggio costituito dalla connessione tra *Conoscenza storica e coscienza morale*, istituita da Piovani nel fondamentale saggio del 1966, rappresenta un ulteriore contributo alla comprensione della filosofia giuridica piovaniana. Per Piovani l’impegno etico dell’individuo comporta che le sue peculiari realizzazioni possano acquisire valore di per sé. «Non sussistono valori non prodotti direttamente dall’agire umano nella sua tensione idealizzante (...). L’etica diventa *personalitaria* e si propone di curare lo sviluppo espansivo delle individualità nei loro rapporti con gli altri. E il valore dell’individualità non è arbitrio o singolarismo, ma attestazione di validità dell’impegno esercitato nella formazione della personalità». Qui l’attenzione già preannuncia, nel problema della soggettività, il tema della dimensione biografico-storica degli esistenti, che contribuisce a definire lo storicismo di Piovani, vigile nell’operare distinzioni profonde tra storicismo e storicismo, ed attento alla lezione capogrossiana.

Infatti, ha scritto Tessitore, per Piovani «diveniva necessario chiarire il significato di *empirico* e il significato di *situazione* di fronte alle ritornanti accuse di relativismo che alla centralità dell’individualità storica e storicistica dello storicismo critico e problematico provengono da tutte le posizioni cosmologiche vecchie e nuove (...) e dallo storicismo assoluto». Cosicché anche la critica a Kant non comporta la rinuncia a quanto di essenziale il pensiero kantiano rappresenta per Piovani, tanto che contro gli esiti “totalizzanti” della filosofia della storia di Hegel e contro ogni restaurato storicismo

assoluto che, ricomponendo la presenza del negativo nel reale si presenti come nuova teodicea, è orientato l'invito per un ritorno a Vico ma anche la possibilità di porsi in contatto con il senso più nuovo e autentico dell'etica kantiana. «Che la critica di Piovani a Kant non prenda di mira il formalismo etico è stato opportunamente osservato dalla critica. E tuttavia, un'etica che tenga in alto valore la libertà dell'individuo e rifiuti come improponibili sul piano stesso della dignità umana i mezzi estremi di un comandare perentorio e di un cieco obbedire non può non rigettare l'astrattezza propria di un imperativismo esterno al soggetto, impersonale e astorico».

Il rapporto tra diritto e morale – che costituisce una traccia costantemente presente fin dalle prime pagine indaganti sulla interpretazione piovaniaiana del *Critone* platonico e sul tema della normatività e fino alle pagine rosminiane ed hegeliane – proprio in relazione al problema del “soggetto” e della soggettività sottolinea l'originalità della filosofia piovaniaiana dell'azione, poiché si interroga sul rapporto che può sussistere tra l'impersonalità di un *universale* sedimentato *nell'ethos* e la “personalizzazione” colta nella dinamicità “indefinita” del suo farsi *storico*.

L'etica dunque va intesa, secondo Piovani, chiarisce Tessitore, «come scienza storica, come scienza della storia in quanto collaudo delle individualità libere»; se questo significa sfuggire all'universalismo astratto, vuol dire però anche rifiuto di ogni relativismo singolarista, perché «riconoscere la norma significa accettare la sovranità del logos non in quanto intellettualistico superamento della pratica nella ragione astratta, ma come rifiuto delle tentazioni irrazionalistiche, giacché si scopre l'individuo intero, completo perché completato dalla sostanza della *ratio* che è in lui (...). In quanto misura della ragione delle azioni, misura che nasce dal fenomeno, ma trascende il fenomenico in quanto razionalità di esso, la norma è collegata alla creazione della società, perché la misurabilità implica la relazionalità in quanto l'identità data alle azioni e ai pensieri si definisce rispetto a sé e rispetto alle altre azioni e agli altri pensieri dello stesso soggetto e degli altri soggetti»³³.

È in coerenza con l'intero itinerario del suo pensiero che assume rilievo prima rito nell'ultimo Piovani, in *Oggettivazione etica e essenzialismo*³⁴, il riconoscimento della *coesistenzialità*, capace di giungere ad una finale affermazione di valore dei percorsi dell'individualità all'interno di un rinnovato orizzonte universalistico-concreto. Un orizzonte che renda manifesta la possibilità della conciliabilità tra una vita ben vissuta sul piano individuale e l'affermazione della *personalità* umana nella dimensione della vita sociale, eticamente orientata al rispetto dell'altro³⁵. La rivelazione della coesistenzialità consente che il pensiero di Piovani, se le filosofie

dell'esistenza possono anche incorrere in rinnovate «pretese ontologiche», si ponga come *filosofia degli esistenti*, cosicché «la coesistenza non rappresenta un limite per l'individualità, ma un suo potenziamento».

L'*etica della responsabilità individuale* costituisce quindi l'approdo della intensa ricerca operata da Piovani grazie ad un lavoro storiografico caratterizzato da una interpretazione della storia dell'etica sempre originale e rivolta a valorizzare la storicità dell'agire individuale che si oggettivizza proprio quanto più tutela la sua unicità. «La forma dell'azione etica individuale *oggettiva* la volizione a partire dalla *situazionalità* del soggetto. La "situazione", nella ripensata storicità, sta al centro degli interessi dell'etica contemporanea perché la filosofia attuale vuole servire la verità con la dolorante radicalità di una veridicità spietata: pensiero di lacerazioni, non di conciliazioni».

L'oggettivazione – tema fondamentale della riflessione piovaniana che prende le distanze tanto dal relativismo rassegnato dell'etica discorsiva di Apel quanto dalle restaurazioni essenzialistiche diversamente atteggiandosi – consente all'agire individuale, che non può fare a meno della intersoggettività, di pervenire ad una universalità finalmente nutrita dall'autenticità della scelta etica, giacché «L'imperativo che orienta la condotta morale, imponendo, con irrinunciabile categoricità, il rispetto dell'altro, tiene conto delle ragioni di una razionalità incarnata, qui e ora, in una concreta *personalità* tesa all'oggettivazione delle proprie volizioni e dei propri ideali. Mentre il diritto ha un compito limitativo del male, la morale ne riveste uno di potenziamento valorativo della personalità che per "espandersi" deve scegliere di stare nella vita etica e quindi combattere "in prima persona" il suo stesso singolarismo»³⁶.

A questo punto la *responsabilità* assume un valore non coincidente né con il dovere kantiano né con la responsabilità generalizzante di Jonas. La filosofia della morale, tenacemente perseguita da Piovani perché fosse compiutamente capace di offrire una risposta ai travagli della modernità, combattuta tra nostalgia della legge universale della ragione (la «stella polare» evocata da Meinecke) ed esaltazione singolaristica, attraverso l'incessante lotta per la perfezione continuamente cercata, va delineata con consapevole partecipazione critica e storiografica. Una *responsabilità individuale* così concepita rivela *concretezza* nel suo costituirsi all'interno dell'*esperienza* del soggetto, grazie alla mediazione *universalizzante* dell'altro da sé che si manifesta, nella sua *effettività* sul piano delle "storie individuali" degli esistenti. L'individualità che ha *scelto* la vita etica e *vuole* lottare contro i ricorrenti pericoli del singolarismo si costituisce in *personalità*, riprendendo le parole di Piovani stesso a conclusione del suo itinerario filosofico: «L'abbandono consapevole all'attinta beatitudine

dell'inesistenza riscatta dalle fatiche dell'esistere, vissute come necessità trasfigurata in dovere; consente, infine, di toccare la compiutezza in cui tutte le assenze si verificano vanificandosi».

Solo in questa prospettiva che accompagna la riflessione piovanaiana fino agli ultimi esiti si può riconoscere il significato del diritto per l'esperienza umana: «L'attività di difesa dell'individualità realizzantesi nell'attuarsi nella storia è riconoscibile nei mezzi che predispone: ricorre a mezzi istituiti, organizzati diversamente come sono diversi gli individui storici; associa e collega gli individui che si espandono, e quindi si difendono, nella medesima direzione. Si hanno, perciò, *mezzi* che sono *posti* diversamente nelle diverse *società*. Il diritto positivo, nelle sue infinite forme storiche, è, appunto, la posizione, l'organizzazione di tali mezzi» ³⁷.

La conclusione è dunque tutta legata alla dimensione storica dell'esperienza umana, collettiva ed individuale, che si realizza nel diritto: «Non c'è un diritto "ideale", in una sua morale intangibilità e purezza, e un diritto "storico", comandato, in una specie di *corvée*, a discendere dal cielo giusnaturalistico dei puri ideali per marciare faticosamente lungo le impervie strade della città terrena: il diritto *in civitate positum*, imperfetto, manchevole, limitato come tutte le cose che stanno nel mondo umano, è il solo diritto esistente»³⁸. L'itinerario che conduce alla *positivizzazione*, però, inizia già con lo sforzo di difendere ideali, bisogni, speranze³⁹ che costituiscono la trama della esperienza storica di individui e comunità, cosicché «La filosofia del diritto che sia pronta a prendere contatto con la vita storica in cui il diritto positivamente si realizza e che sia convinta che in questa storicizzazione il diritto effettivamente abbia corpo ed anima, può comprendere il processo di positivizzazione del diritto solo se sia disposta a cercarne le origini là dove esse incominciano, a seguirne le conseguenze fin dove esse si spingono, cioè sia disposta ad osservarne l'intero itinerario, senza mai scambiare alcuni aspetti dell'esistere con tutto l'esistere, senza mai rinunciare a domandarsi quale significato abbia, possa avere, quell'esistere, nell'umano vivere. In fondo, ogni ricerca di significato è ricerca di essenza, purché essa non dimentichi che solo attraverso la varietà significativa delle esistenze storicizzate un'essenza può essere effettivamente compresa»⁴⁰.

«Il diritto esiste soltanto come ramo d'un tutto, come pianta che si avvince ad un albero fermo in sé e per sé».

HEGEL

«Una filosofia è un tutto così concluso in se stesso che riesce impossibile esporne esaurientemente una parte senza esporne tutto il resto».

SCHOPENHAUER

PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

[1964]

Per sottolineare anche nell'esposizione, come, del resto, nel tono e nello stesso titolo, il carattere di lineare e personale ripensamento proprio del libro – un sintetico ragionamento tutto ristretto in se medesimo, che non vuole avere margini al suo argomentare, qualunque cosa valga in sé – abbiamo voluto tralasciare, con evidente intenzione, ogni nota, ogni riferimento. Nella prima edizione, a mostrare ancor più chiaramente il nostro proposito, omettemmo perfino le indicazioni dei titoli dei capitoli: metodo davvero radicale per sottrarre il libro a quell'aberrante maniera di leggere che è il leggere e il ragionare «per indici», secondo l'espressione sdegnosa di Vico. Adesso, nella rinnovata edizione, per favorire i lettori, ci siamo lasciati convincere a segnare almeno codeste usuali indicazioni. Tuttavia, continuiamo a pensare che, in cospetto di una ricerca essenzialmente teoretica (un discorso generale di filosofia del diritto, quale che sia, per modesto che sia, non può fare a meno di essere, al tempo stesso, almeno l'abbozzo di una filosofia della pratica), di tali esteriori ausili e favori sentano bisogno i lettori consultanti, non i lettori leggenti. Ai secondi soltanto questo nostro lavoro, ambiziosamente e umilmente, si è rivolto e si rivolge.

PREFAZIONE ALLA TERZA EDIZIONE

[1968]

Un libro, una volta «licenziato», diventa veramente un personaggio distaccato dal suo autore: subordinato alla sovrana volontà dei lettori, vive una vita addirittura autonoma. Ciò vale per i libri importanti; vale per i libri modesti e modestissimi.

L'autore di questa modestissima opera, allontanatosi definitivamente, totalmente, per ubbidienza a un istinto mai tradito, dagli studi strettamente connessi con la filosofia del diritto, ha sentito con lieta sorpresa che il costante favore dei lettori rendeva necessaria una terza edizione. E si è affrettato, come doveva, ad approntarla, ripensando le fervide ore di lavoro in cui le paginette imprevedibilmente fortunate furono stese, più che mai ribadendo il già assodato convincimento che una filosofia del diritto, anche la più discreta e umbratile, possa essere scritta con intima coerenza solo se non pretenda rima nere angustamente chiusa in se stessa, dentro la limitata tecnica di un suo logoro gergo, ma sappia stabilire relazioni, creare nessi, offrire prospettive tali da indurla, di esigenza in esigenza, di spunto in spunto, di pensiero in pensiero, ad andare oltre se medesima, verso una più ampia sistematicità spontaneamente elaboranda, quindi verso più solidi e diretti contatti con la filosofia tout court, in un rapporto univocamente ristabilito fra parte e intero.

I

UNA EX PLURIBUS

«La verità non è sul tavolo. Nessuno la possiede in modo definitivo. Essa è effettiva solo in quanto si lotta per raggiungerla. La sincerità non cessa mai di esaminare sempre di nuovo ogni determinata verità».

JASPERS

Qualsiasi trattazione di filosofia (o ampia, o succinta, o, addirittura, minima, ridotta, come questa nostra, alle sue linee essenziali) deve, prima di ogni altra cosa, guardarsi da una tentazione alla quale è, quasi istintivamente, inclinata: la tentazione di presentare se stessa come rappresentante *della* filosofia intorno al tema, ai temi trattati. È una tentazione che è, appunto, istintiva e ha la sua ragion d'essere nella passione per l'indagine, che naturalmente trascina l'appassionato indagante a guardare la vita solamente attraverso se medesimo, attraverso l'unico specchio di cui disponga: né, a rigore, può guardarla altrimenti, perché quello è lo specchio, rozzo o raffinato, di cui è in possesso. Eppure l'indagante che ha l'ambizione di dare ragionata notizia ed ordinata esposizione del suo indagare non può non andare al di là della sua stessa passione di ricerca, distaccandosene per quel tanto che occorra a riconoscere ad ogni altro ricercatore il diritto di esprimere punti di vista diversi dai suoi, nascenti dal riflettersi della vita in altre personalità.

Chi ritiene di poter comunicare la propria esperienza di riflessione, e la comunica, così comportandosi giudica che valga la pena di esporla in disteso discorso perché la crede comunicabile, comprensibile agli altri, a loro volta, dunque, considerati capaci di autonome esperienze di pensiero e di azione: la famosa tesi di Gorgia o non è enunciabile o si contraddice coll'enunciarsi. Se questo non può facilmente negarsi, qualunque trattazione di tema filosofico è una fra le tante possibili. È una delle concezioni che, nella riflessione su quel tema, sono state concepite o sono concepibili: da un lato è naturale che il pensatore, nel fervore del suo pensiero, nell'entusiasmo di indurre gli altri alla medesima convinzione, quindi specialmente nella polemica, dimentichi questo dato di fatto; dall'altro è bene che il pensatore richiami continuamente se stesso a codesta verità, che ha il merito, oltre tutto, di esortarlo al senso del limite, di esortarlo a quel senti mento di modestia, la cui violazione è, quasi sempre, petulante sicumera, che è dannosa, giacché è danno gravissimo, e reale

impoverimento chiudersi alla benefica comprensione delle esperienze altrui, quindi delle concezioni altrui. Le quali non vanno *tollerate* con sufficiente condiscendenza, che è già presunzione di essere senza dubbio dalla parte della verità totale: vanno capite con rispetto, che è l'unico modo di avvicinarle senza deformarle, vanno guardate con spregiudicato interessamento, con la speranza di trovare in esse insegnamenti proficui. La vita storica delle idee, come quella degli uomini, è impastata di oro e di fango, che è doveroso non confondere, che è obbligatorio attentamente vagliare, ma sempre con la trepidante consapevolezza dell'estrema difficoltà propria di questo vaglio, difficoltà inevitabilmente produttrice di errori. L'uomo consapevole di ciò non si abbandona, per questo, ad una facile incredulità, né si crea, sincretisticamente, un comodo sistema in cui tutti gli opposti assurdamente convivano in un tentativo di eclettica conciliazione: al contrario, collauda il vigore delle proprie precise convinzioni nell'aperto contatto con le convinzioni altrui, sollecitate, ricercate, esaminate in una libertà ansiosa di spogliarsi, per quanto è possibile, di tutti i pregiudizi, dell'influenza di tutti gli *idola*, cercando di rimanere in istato di ironica diffidenza specialmente verso i luoghi comuni dotti, che chiudono in risolutiva formula complessi fenomeni di vita. La coscienza libera è sicura dal dubbio perché è sempre pronta ad affrontarlo: la sua forza è il risultato di questo esercizio in cui quotidianamente si allena, rinviorendosi, perfezionandosi. Il dubbio non è l'esitazione ansiosa della spaurita irresolutezza perplessa, incapace sempre di sapere ciò che deve: ma è preludio pensoso alla risolutezza dell'azione cosciente; ma è apertura alla possibilità della «persuasione» avversa a tutte le «retoriche» (non ad una retorica: a tutte).

Ricordare che ogni filosofia è soltanto *una* filosofia, fra le molte che intorno all'argomento trattato possono essere liberamente concepite, è forse rinnovare l'antico invito alla sfiducia *nella* verità, negata in sé perché ridotta alle varie concezioni, cui è *relativa*? Parrebbe quasi che sia destino del filosofare l'oscillare tra la potenza speculativa di chi tutto vuol chiudere nella rete di un pensiero sprezzante di ogni realtà che sfugga alle sue maglie e la timidezza di chi avvilisce, deprezza il suo stesso pensare nel momento in cui lo dichiara circoscritto al breve giro del suo limitato esistere, inetto a porsi vigorosamente come partecipe della verità. Anche la filosofia del Nove cento, che è sensibile a questo vecchio problema, pare, in più di una manifestazione, oscillante tra forme di prepotente assolutismo conoscitivo e forme di ammodernato relativismo: perciò appare spesso perplessa fra la nostalgia dei grandi sistemi, dei grandi pensatori sistematici e la condanna indiscriminata dello «spirito di sistema», atteggiamenti entrambi inidonei a comprendere che ogni pensiero ha

maniere sue di esprimersi, secondo la sua individualità profonda, secondo che esige la fantasia creatrice, sicché è vizio di scolastico formulismo voler prevedere le maniere in cui esso debba esprimersi e quasi voler stabilire preventivamente quali siano le legittime e quali le illegittime. Ma una perpetua oscillazione tra relativismo e assolutismo non è il monotono destino dell'umano filosofare perché artefice del destino della filosofia è l'affermarsi delle varie individualità, geniali o modeste, però (questo conta) originali nel presentarsi come *interpreti* della verità, come interpreti della verità della vita, variamente valutata nella contrastata interpretazione dei suoi significati e tuttavia interpretata come unitario valore (positivo o negativo che venga, alla fine, considerato). La lotta delle varie interpretazioni, di cui la storia della filosofia è evidente e suggestiva testimonianza, non toglie valore al bene che è in giuoco, se è vero che un bene è ritenuto tanto più prezioso quanto più conteso; anzi, *bene* esso deve essere necessariamente giudicato, *factis*, da chi intorno ad esso contenda, pur se si accanisce, *verbis*, a svalutarlo o a negarlo.

La fiducia nell'esistere e progredire di molteplici *filosofie*, e concordi e discordi, non è sfiducia nella verità e nella sua sostanziale unità; al contrario è convinzione che la verità, per la sua grandezza, per la sua universalità, non possa essere tutta contenuta in una filosofia, in un solo pensiero pensato, ma possa essere diversamente concepita, intuita, intravista da ogni pensante che, raggiunto l'adeguato grado di libertà e di esperienza, ubbidisca all'impulso di meraviglia di fronte al suo pensare e al suo vivere

(διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι ἤρξαντο φιλοσοφεῖν) e interamente si dedichi a cercarne le ragioni. La verità che la filosofia ricerca e discute è la verità della vita: il suo valore. In questa inestinguibile volontà e necessità di ricerca (*insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi*) non nei contenuti delle varie filosofie bisogna vedere l'unità complessiva della filosofia.

Per tentare di rendersi ragione dell'eventuale significato del vivere, il pensante non può meditare che su quella piccola parte di vita di cui è provvisoriamente depositario o utente. La vita vive nell'individuato vivente. In questo senso, ogni tentativo di spiegazione delle ragioni dell'umano vivere è limitato perché condizionato dall'essere particolare dell'interprete. Perciò non sarà mai ripe tuta abbastanza l'incisiva frase di Fichte, secondo cui «la filosofia che uno sceglie dipende da che uomo uno è». Ma la limitazione che è propria della condizione umana è, di fatto, arricchimento e accrescimento in quanto è libera individuazione dell'individuo che porta il suo contributo di novità alla vita col suo medesimo vivere, modificandola nel momento stesso in cui l'interpreta. Lo sconcertante *quid* che si tenta interpretare e lo stato dell'uomo interpretante si condizionano a vicenda: non

vedere questa necessaria relazione è compiere peccato di astrattezza, che è il più grave di cui possa macchiarsi la virtù filosofica. Ed è il peccato di cui si macchia il relativismo non meno che l'assolutismo conoscitivo: il relativismo è, in fatti, un assolutismo deluso: riconoscendosi incapace di contenere in sé tutt'intera la verità, vuole rinunciare a possedere qualsiasi contenuto di verità: comportamento da cui traspare, già *prima facie*, un'ansia di assoluto.

La pluralità delle filosofie, insieme con il dovere ed il diritto di una filosofia di presentarsi come *una ex pluribus*, va ricordata, difesa, ribadita specialmente nelle epoche in cui la tendenza alla meccanicità dell'uniformità è fautrice di *conformismo* nel costume e nelle opinioni, ostili non tanto al dissenso discorsivo, quanto alla presenza di idee e di sentimenti polimorfi, non riducibili al formulario di un modulo già noto. Negli studi filosofici questo stato d'animo che potrebbe definirsi (se un neologismo vale l'altro) meglio che conformistico, *uniformistico*, si manifesta spesso con la riduzione di tutte le varie filosofie, presenti in un periodo, ad un denominatore comune, che autorizza la cancellazione, o l'ignoranza e trascuranza, di quelle che non vi sono riducibili, dette, per lo più, superate o anacronistiche (o immature) perché difformi dal gruppo delle opinioni temporaneamente prevalenti. Questo metodo, per quanto possa comprendersi quale frutto dell'insegnamento di pur autorevoli ed interessanti correnti di pensiero, è tale da abituare lo studioso a preconcepite esclusioni e recisioni, pericolose alla radi cale libertà del filosofare, che costituisce una garanzia per tutte le coscienze filosofanti, comprese quelle che sono, in un dato periodo, breve o lungo, più ascoltate e seguite. La rivendicazione del concetto, in sé ovvio, della pluralità delle filosofie, giova a mettere in guardia contro questo pericolo.

II

FILOSOFIA, FILOSOFIA DEL DIRITTO, TEORIA GENERALE DEL DIRITTO

«Facilius per partes in cognitionem totius adducimur».

SENECA

La filosofia del diritto, fra le cosiddette «filosofie particolari», è forse la più esposta al rischio insito nella presunzione di presentarsi come capace di esporre, in una sua trattazione, non il punto di vista di *una* filosofia del diritto, ma *della* filosofia del diritto. Infatti questo ramo del sapere filosofico si allinea, molto spesso, accanto alle conoscenze giuridiche, nelle quali *il* diritto civile, *il* diritto penale, *il* diritto amministrativo, e così via, sono autorizzati, almeno in parte, a presentarsi sempre uguali a se stessi, o simili, nelle varie trattazioni generali in cui possono essere rispettivamente compendiate. È vero che, a rigore, anche qui la personalità del giurista, con le sue tesi interpretative, con i suoi orientamenti etico-politici, col suo metodo, distinguerà, contrassegnerà notabilmente uno scritto da un altro, e tanto più profondamente quanto più essa sarà, per suo conto, distinta e contrassegnata, nella sua stessa individualità. Tuttavia le diverse esposizioni del diritto civile, o penale, o amministrativo, e così via, riferentisi ad un medesimo sistema, per il medesimo periodo, dovranno tutte far capo – sia pure criticamente o addirittura polemicamente – ai criteri generali cui quell'ordinamento o sistema si è fondamentalmente ispirato: di qui la sostanziale unità, non di metodo ma di materia, che consente, nei limiti accennati, di parlare, per antonomasia, *del* diritto civile, o penale, o amministrativo e così via. Per questa vicinanza, che esercita una naturale attrazione, la filosofia del diritto più di ogni altro ramo della filosofia, è sensibile all'ambizione di presentarsi come unitaria, certa, definitiva (almeno rispetto ad una serie di risultati). I giuristi, con cui essa ha, e deve avere, frequenti, continui contatti, non le chiedono altro. L'aspirazione istintiva del giurista è vedere nella filosofia un campionario di concetti, cui ricorrere per conoscere esattamente il significato di nozioni generalissime, che, per lo più, sono sfuggenti perché polivalenti, restie a la sciarsi incapsulare in una definizione precisa: sono di uso tanto più difficile quanto più sono state usate, nei secoli, dal pensiero e dalla parola dell'uomo e per tale lungo consumo

sembrano diventare particolarmente fragili, delicate, sembrano coperte dalla patina di plurisecolari strati di meditazione che nessuna forma di energico restauro ha il coraggio, l'imprudenza, di toglier via, nel fondato timore che, per quella antica fragilità e delicatezza, tutto vada in pezzi, sicché l'opera riesca, più che vana, nociva. Eppure il giurista ha bisogno di conoscere esattamente l'uso almeno di alcune nozioni generali che frequente mente maneggia: per esempio, *persona*, *fatto*, *tempo*, *luogo*, *giudizio*, *responsabilità* e cento altre. Egli vorrebbe sbrigarsene chiedendo al filosofo *la definizione* dei concetti di questo tipo: come specialista in concetti, fornisca egli al giurista le nozioni che servono alla pratica e alla scienza del diritto e mostri, in tal modo, la sua utilità. In questo ragionamento del giurista può trovarsi tanto un sentimento di altezzosa superiorità verso la filosofia quanto un sentimento di ossequio: se prevale l'uno, la filosofia è chiamata a rendersi finalmente utile, è assunta provvisoriamente in servizio perché fornisca la prestazione che è necessaria al superiore processo di produzione scientifica del diritto; se prevale l'altro, la filosofia è invocata come luce che illumini il tratto più difficile della strada percorsa dal giurista. Qualunque sia il sentimento del richiedente, la filosofia ha il dovere di rifiutare la richiesta, respingendola come erronea; ha il dovere di dare una risposta sincera, anche se, forse, sconcertante per l'interlocutore: il filosofo non è un «mercenario di parole», ἀνὴρ μισθόφωρος ἐν λόγοις, «venditor verborum»: le nozioni generali che gli vengono richieste sono merce di cui egli non dispone. Non ha senso chiedere *alla* filosofia del diritto che cosa sia esattamente *persona*, *fatto*, *tempo*, *luogo*, *giudizio*, *responsabilità* etc., giacché non esiste *la* filosofia del diritto in possesso di tali nozioni, esistono bensì contrastanti filosofie che a quelle domande possono dare risposte difformi, varie come sono varie le concezioni a cui si ispirano e in cui prendono corpo. Interrogati, per esempio, nientemeno su che cosa si intenda per *tempo*, non solo risponderanno diversamente fra loro filosofi divisi da grande spazio di secoli, ma anche filosofi contemporanei. Né si può escludere che qualcuno ancora confessi: «Quid est tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; quaerenti explicare velim, nescio». L'unica risposta che la filosofia del diritto possa dunque dare a quelle richieste del giurista è, nel migliore dei casi, il suggerimento, molto semplice e modesto, di servirsi, finché è possibile, delle discusse nozioni generalissime nel senso in cui sono impiegate dall'uso prevalente, probabile ispiratore della coscienza sociale da cui il legislatore, a sua volta, è stato ispirato: interpretare caso per caso quel senso, quel significato anche inespresso, è compito specifico, e nobilmente creativo, del giurista: non chieda di più e soprattutto non chieda alla filosofia ciò che essa non può dargli. E se il giurista commettesse l'errore di insistere, al filosofo non rimarrebbe

che tagliar corto, ricorrendo ad una risposta di Bergson: «Voler definire, una volta per tutte, termini come questi, è procedere come se il pensiero filosofico fosse qualcosa di fisso, come se filosofare consistesse nello *scegliere* fra concetti già fatti. Invece, filosofare consiste – molto più – non nell’optare fra dei concetti, ma nel crearli».

Questo ha il dovere di dire la filosofia di fronte a quelle richieste avanzate dalla scienza del diritto. Per dir questo ha, però, bisogno di sfuggire, con fermezza, a due pericoli, uguali e contrari: sfuggire alla sommissione dinanzi al giurista che le commissioni definizioni concettuali da utilizzare; sfuggire all’allettamento del giurista che le si inchini, chiedendole l’ausilio di alti lumi. Essa deve guardarsi sia da un complesso di inferiorità (per dir così) per cui sia pronta a fungere da *ancilla juris*, sia da un complesso di superiorità (per dir così) per cui pretenda presentarsi come una specie di *domina juris*. Non deve affrettarsi a compilare lessici da mettere a disposizione del giurista giacché, così comportandosi, oltre a snaturare se stessa, mal servirà la causa medesima del giurista prestandogli una terminologia che, per risentire dell’influsso di un linguaggio diverso, derivante da tradizioni, da esigenze estranee, si sovrapporrà al linguaggio della tecnica giuridica complicandolo, oscurandolo, alterandolo, malamente addottrinandolo: se poi il filosofo riuscirà ad impadronirsi completamente, e *dall’interno*, del linguaggio della tecnica giuridica, si farà egli stesso giurista: la metamorfosi gli potrà essere anche benefica, ma in tal caso, venendo meno uno dei due termini, l’argomento del rapporto tra filosofia del diritto e diritto non avrà più motivo di essere, a causa del mutamento della vocazione del filosofo fattosi giurista. Né la filosofia del diritto deve cedere alla lusinga che la solleciti ad illuminare dall’alto la scienza del diritto con pure, raffinate definizioni di nozioni generalissime: anche ad ammettere, per condiscendente ipotesi, che la buona volontà della filosofia riesca a prestare al diritto definizioni e concetti che, nonostante la loro purezza, possano riuscire utili, o almeno, non dannosi all’attività giuridica, la quale opera nel mondo impuro della storia, anche ad ammettere che la filosofia riesca ad esplicare questa missione didascalica, o pedagogica, ritorna il problema: a quale delle filosofie del diritto dovrà chiedere lumi l’esperienza del diritto? Se (formuliamo un’altra condiscendente ipotesi), in uno slancio di neo-illuministica generosità ed arrendevolezza, le varie filosofie vorranno convenzionalmente accordarsi in una specie di patto filosofico per compilare degli elenchi, dei «protocolli» di concetti da mettere, almeno per un certo periodo di validità, a disposizione delle esigenze del diritto, la filosofia reagirà severamente affidando il progresso filosofico, che è perenne, rinnovata meditazione di problemi liberamente affrontati, alle filosofie o nuove o ribelli a quel patto. Una

convenzionale unificazione di concetti segnerebbe, infatti, la fine del libero filosofare (che è il filosofare) sottraendo così al diritto la guida imprudentemente richiesta ed irragionevolmente promessa. Se, invece, le filosofie – per non snaturarsi – non vorranno o non potranno accordarsi per fornire protocolli concettuali al diritto, nessun aiuto deriverà alla scienza e alla pratica giuridica dall'adozione, più o meno ingiustificata, di un particolare lessico filosofico fornito da questa o quella filosofia, che sarà smentito o criticato da filosofie avverse: nel dibattito ideale, tra smentite e critiche, il giurista vedrebbe gravemente accresciute le proprie difficoltà terminologiche.

La filosofia del diritto non può farsi né sub-diritto, né super-diritto: essa non è né sotto il diritto, né sopra il diritto perché gli è a fianco, in posizione perfettamente autonoma: è altro dal diritto perché è filosofia. Prima che la filosofia del diritto acquistasse un consolidato suo *nomen* specifico, prima che si insistesse sull'esistenza dei vari rami della filosofia e soprattutto delle cosiddette filosofie particolari, prima che la scienza giuridica apparisse chiaramente in tutta la sua compiuta dignità scientifica, la naturale appartenenza della riflessione e discussione del problema del diritto al corpo degli altri problemi tradizionalmente stimolanti la curiosità indagante delle filosofie non sollevava dubbio alcuno: non per niente, nei maggiori documenti dell'indagine filosofica dell'umanità, troviamo capitoli che potrebbero dirsi di «filosofia del diritto» inseriti al centro dei ragionamenti, quale parte essenziale di essi. Dopo la fortunata separazione settecentesca operata (almeno nozionalmente) da Thomasio, tra Diritto e Morale, ma specialmente dopo la rivalutazione di quella separazione avutasi nell'Ottocento con l'energico sforzo del positivismo giuridico, la filosofia del diritto entra in una di quelle zone di confine che, per essere ritenute terre di nessuno, sono un po' occupate da tutti. In particolar modo, l'invidiabile vitalità filosofica della dibattuta questione, novecentesca non meno che ottocentesca, della «classificazione delle scienze» induce, talvolta, a classificazioni esitanti, che rischiano di fare della filosofia giuridica una specie di apolide, il cui eventuale stato di cittadinanza deve essere, di volta in volta, accertato sia nel territorio della filosofia sia nel territorio del diritto. Si suole, in genere, attribuire molta parte della responsabilità di questa situazione alle insidie, agli attentati della sociologia ottocentesca, più di ogni altra disciplina desiderosa di annettere a sé la filosofia del diritto, applicando ai fenomeni sociali e giuridici il metodo di ricerca proprio delle scienze sperimentali. Che quelle insidie e quegli attentati siano stati mossi non si può negare; ma è probabile che a far dubitare della natura filosofica della filosofia del diritto abbiano contribuito, assai più che i pro getti delle scuole filosofiche tributarie dello scientismo naturalistico positivistico, i

progressi della stessa scienza giuridica, i quali, con le grandi costruzioni del periodo aureo del giuspositivismo, con la sempre più esperta consapevolezza sistematica e metodologica, hanno allargato l'orizzonte delle conoscenze giuridiche. In questo senso, la scienza giuridica contemporanea, spesso critica del positivismo giuridico inteso in senso stretto, ma erede e partecipe delle sue durature conquiste, riesce a far dubitare, con le sue ambizioni di teoria generale, del carattere filosofico della filosofia giuridica. La perplessità è favorita dalla rilevata consapevolezza raggiunta ormai dalla scienza del diritto, che non permette più di staccare nettamente il diritto dalla filosofia del diritto ricorrendo alla classica distinzione che fa capo al notissimo passo della *Metafisica dei costumi*, in cui Kant rivendica a sé, filosofo, il compito di tentare di rispondere al quesito «quid jus?», la sciando al giurista il compito di accertare che cosa è *di diritto* rispondendo al quesito «quid juris», ossia di far «conoscere e dichiarare ciò che le leggi in un certo luogo e in un certo tempo prescrivono o hanno prescritto». Il ricorso a questa distinzione, in sé ingegnosamente acuta, non è più tale da apparire soddisfacente perché la scienza giuridica progredita ha mostrato e mostra di sapere non solamente risolvere i particolari casi tecnici, ma di volere anche, attraverso essi, risalire all'unità in cui le specifiche soluzioni aiutano a comprendere che cosa sia, in sintesi, nelle connessioni reciproche, nei richiami insospettiti, *il diritto*. Nell'ambito della filosofia giuridica italiana del Novecento è stato messo in luce, con rara penetrazione, come la scienza del diritto, con tutta se stessa, con tutto il suo lavoro, con tutta la sua esperienza di pensiero, risponda, a suo modo, al *quid jus*. Non basta, dunque ricorrere alla invecchiata distinzione kantiana: essa non può soddisfare giacché la scienza giuridica ha mostrato di saper porre a se stessa l'interrogativo «che cos'è il diritto?» rispondendo con argomenti che appaiono spesso convincenti, sempre interessanti, perché volti a cogliere, dall'interno del diritto, la sua unità intrinseca, quella unità che può essere colta ponendosi dal punto di vista di un'esperienza completa di vita giuridica. Soprattutto dalla volontà di ordinare in organico discorso quegli argomenti è nata, con maggiore o minore spontaneità (a seconda dei vari indirizzi di metodo e dei vari temperamenti di giuristi) la *teoria generale del diritto*, la quale, specie quando è, appunto, più spontanea, più vicina all'esperienza della scienza giuridica che riflette unitariamente su se medesima e sul suo lavoro, riesce a rispondere al *quid jus*. Risponde – si badi – a suo modo, in un modo che è istruttivo per tutti, che può dar lezioni a chiunque mediti intorno al significato del diritto, e tuttavia non è il modo della filosofia. La teoria generale del diritto tanto più è istruttiva per tutti, filosofia compresa, quanto più riesce a star lontana dalla filosofia, alla quale può affiancarsi nello studiare

problemi comuni o simili, ma dalla quale si differenzia recisamente per i fini perseguiti. La diversità degli scopi esclude che la teoria generale del diritto possa essere, o divenire, una pericolosa concorrente della filosofia del diritto, possa, addirittura, aspirare a sostituirsi ad essa. Che una simile possibilità appaia, talvolta, realizzabile in seguito al successo conseguito, nella scienza giuridica, dagli studi di teoria generale, si capisce: ogni transizione che segna un successo determina sempre un periodo di disorientamento e quindi di assestamento concettuale: è comprensibile, perciò, che la vocazione della scienza giuridica del Novecento alla teoria generale in duca, nell'entusiasmo, più d'uno a ritenere che la nuova, avventurata disciplina possa sostituire la filosofia del diritto. In genere, chi pensa così si lascia ingannare in primo luogo dalla affinità di materia degli argomenti trattati dall'una e dall'altra, in secondo luogo dalla altitudine della teoria generale a rispondere, in maniera più o meno completa, al *quid ius*. Ma questi dati, esatti, non provano nulla. È vero che ad aprire un testo di filosofia del diritto ed un testo di teoria generale vi si trova (o vi si può trovare) discussa, in buona parte, la medesima materia, o, almeno, vi si trovano toccati, spesso, i medesimi temi; è vero che – come abbiamo visto – specialmente con la teoria generale del diritto la scienza giuridica si rende conto della propria capacità a superare la divisione delle varie parti del diritto con le loro esperienze distinte, particolari. Ma l'affinità di temi non prova che la filosofia giuridica sia un inutile doppione della teoria generale: nel campo delle scienze sperimentali quanto più si affinano i mezzi di sperimentazione tanto più si moltiplicano le discipline che studiano il medesimo materiale, i medesimi fenomeni e non possono, né vogliono, per questo, identificarsi: quel che conta, in simili casi, non è *che cosa* studino due o più discipline, ma *come* e *perché* lo studino. Ad ogni ricercatore si può infatti dire: – quello che veramente importa non è ciò che materialmente prendi in considerazione, ma la maniera con cui lo guardi; – «non tantum quid videas, sed quemadmodum, refert».

La capacità della teoria generale ad aiutare a rispondere al *quid ius* non sottrae alla filosofia del diritto il suo oggetto d'indagine: filosofia del diritto e scienza giuridica possono collaborare in quell'indagine, ma si differenziano profondamente col chiedersi *perché* vogliano entrambe sapere che cosa sia il diritto. La scienza del diritto, al livello della teoria generale, vuol sapere che cosa sia il diritto rispetto a tutta la vita del diritto per meglio conoscere se stessa nella sua integrale esperienza, vista nella sua positiva sistematicità e messa in relazione con sistemazioni positive affini. La filosofia del diritto vuol sapere che cosa sia il diritto non rispetto a tutta la vita del diritto, bensì rispetto a tutta la vita, rispetto al «totius vitae complexus», per cercare di

comprendere *perché* il diritto sia nella vita. Ponendosi di fronte alle attività che caratterizzano come uomo l'uomo, come umana l'umanità, la filosofia, nella sua volontà di darsi una spiegazione dell'umano vivere, si chiede, nella varietà degli interessi e delle competenze, nonché nella varietà delle disparate concezioni, che cosa sia la conoscenza, che cosa sia la scienza, che cosa sia la morale, che cosa sia la religione, che cosa sia l'arte, che cosa sia il diritto, che cosa sia la politica, che cosa sia l'economia: si fa, quindi, filosofia della conoscenza, della scienza, della morale, della religione, dell'arte, del diritto, della politica, dell'economia. Le partizioni del sapere filosofico variano secondo epoche e scuole, secondo la prevalenza di interessi speculativi vari; gli uomini escogitano partizioni nuove o scoprono intelligentemente quesiti particolari prima rimasti in ombra o, meglio ancora, lavorano ad impostare con sempre maggiore chiarezza i problemi; ma la gamma delle curiosità fondamentali dell'uomo rimane fondamentalmente questa, pur nel combinarsi variato delle luci e delle colorazioni. Nell'incessante mutare dell'uomo, che mutando crea civiltà, che è storia, gli individui continuano ad interrogare se stessi indagando le ragioni del loro vivere.

La filosofia del diritto appare così quale è: un aspetto della filosofia. Non vuole sapere che cosa sia il diritto rispetto al diritto, ma rispetto alla vita. Perciò una filosofia del diritto isolata, autarchica, o meglio autarcica, chiusa in sé, non è possibile: se vuol sapere *che cosa è* e *perché* è il diritto rispetto alla vita deve prendere posizione di fronte alla vita, deve averne una qualche concezione: l'esame del mondo del diritto potrà anche, eventualmente, smentire quella concezione, fornire elementi contrari, infine negarla; l'esame del mondo del diritto potrà suggerire una concezione della vita differente da quella intravista al momento iniziale dell'indagine del mondo giuridico; tuttavia una concezione della vita (non soltanto della vita giuridica) deve essere posseduta dal filosofo del diritto se la sua ricerca si individua non rispetto al diritto, ma rispetto al tutto di cui il diritto è parte. In questo senso la filosofia del diritto, per quanto possa essere detta, convenzionalmente, per comodità di discorso, *filosofia particolare*, non è mai (e non lo è mai nessun'altra filosofia) veramente particolare: se la curiosità filosofica sorge di fronte al significato della vita, essa può essere indotta ad approfondirsi nella conoscenza di una parte di vita, ma senza mai esaurirsi in questa particolarità: la conoscenza di una parte di vita non è fine a se stessa, ma è scelta come campo di osservazione del vivere e come conferma e arricchimento dell'idea della vita propria dell'indagante. E se la scelta è, questa sì, determinata da una vocazione particolare, la curiosità di capire *perché* un'attività umana sia nella vita e *che cosa*, rispetto alla vita, essa sia, nasce soltanto come momento di una curiosità rivolta a

tutte quante le ragioni dell'esistere dell'uomo nel mondo. Per la ricerca di queste *ragioni*, ogni filosofia, qualunque sia, a qualunque conclusione (anche negativa) giunga, è originariamente *razionale*. Per un altro verso, la comprensione di simile razionalità è tanto meno generalizzante quanto più è aderente alla vocazione dell'investigante, capace di investigare con più esperto raziocinio se il suo ragionare avrà modo di aderire con immediatezza agli stimoli di dubbio e di meraviglia particolarmente operanti sulla sua personalità. Sotto questo profilo, l'indagine filosofica intorno al significato della vita guadagna col collocarsi doppiamente nella situazione di un punto di vista particolare: dal punto di vista, inevitabile, della condizione personale dell'indagante e dal punto di vista, opportuno, del tratto di vita preso in esame: grazie a questa duplicità di prospettiva, le filosofie «particolari» possono guadagnare in universalità. Comunque sia, nessuna filosofia, anche se appartenga a quelle designabili come particolari, vuole sapere che cosa sia l'attività indagata soltanto per se stessa, soltanto in se stessa, ma rispetto alla vita tutta. La filosofia del diritto vuole sapere che cosa sia il diritto rispetto alla vita, vuole sapere per ch  il diritto sia nella vita, le appartenga, contribuisca efficacemente a costituirla come vita umana. Perci , pu  far tesoro dell'esperienza della scienza giuridica che, con la teoria generale, riesce a sapere che cosa sia il diritto rispetto al diritto; pu  ottenere preziose indicazioni dalla *Teoria generale, intesa come disciplina che scopre, analizza, confronta sistematicamente le profonde affinit  insite nella scienza e nella prassi del diritto al fine di mettere in luce significative interdipendenze e di dare istruttiva evidenza a ci  che   unitario nell'esperienza giuridica organicamente considerata*. Non per questo pu  confondersi con tale teoria generale. Nata da un impulso di verso, la filosofia del diritto ha scopi diversi.

III

FILOSOFIA, SCIENZA, SCIENTISMO

«Nelle dottrine filosofiche non si tratta di un accordo con un oggetto, comunque inteso, ma di concezioni che esprimono in maniera integrale ciò che costituisce l'essenza medesima del filosofo».

SIMMEL

Il tentativo, più volte compiuto, specialmente nel l'Ottocento, di ridurre la filosofia del diritto a *sociologia* e il tentativo, più volte compiuto, nell'Ottocento e nel Novecento, e probabilmente destinato a rinnovarsi, di ridurre la filosofia del diritto a *teoria generale del diritto* non dimostrano, a guardar bene, che in particolare questo ramo della filosofia abbia esistenza precaria, perenne mente, o ripetutamente, insidiata. Le negazioni, più o meno insidiose, più o meno efficaci, muovono, infatti, da ragionamenti *ad hoc* e, con maggiore e minore perizia, li sviluppano; ma affondano le loro radici in un atteggiamento che non riguarda la sola filosofia del diritto, bensì tutta la filosofia, qualunque ricerca filosofica: un atteggiamento che, ricorrendo a molteplici tesi, accompagna la filosofia in tutta la sua storia e perciò può essere seguito, con maggiore o minore approssimazione, anche in tutta la storia della filosofia del diritto. Se ogni conoscenza storica non rifuggisse, anche nell'espressione, da qualsiasi forma di *esprit de géométrie*, si potrebbe dire che tale atteggiamento disegna nella storia della filosofia, e nella storia ideale del diritto, una specie di sinusoide. È un atteggiamento che forse non del tutto impropriamente può designarsi come *scientista*, prova quasi periodica del fascino esercitato, sulla filosofia, dalla scienza, intesa quale «sapere particolare metodologicamente verificato» o verificabile. La filosofia non si rassegna alla propria incertezza, alla propria dotta ignoranza, non si rassegna a «non sapere»: non si rassegna a dover rima nere aperta a tutte le concezioni della vita che assicurino razionalmente un valore alla vita. La filosofia, che ha continui, fecondi rapporti con gli scienziati, ne invidia il sapere certo, capace, oltre tutto, di conseguire – attraverso le tecniche – risultati che, molto più vistosamente di quelli, aleatori e nascosti, conseguiti dai filosofi, tra sformano il volto del mondo. Da quei continui rapporti nasce una collaborazione fondata su un utile scambio di idee, di esperienze. In seguito a tali

contatti la filosofia è tentata di far suoi fini e mezzi delle scienze per spogliarsi della sua gravosa incertezza. In un determinato aspetto, come ambizione di certezza, lo scientismo assicura alla filosofia il beneficio di liberarla dalle opinioni confuse ed enfatiche, disordinatamente, sconnessamente espresse, e la invita al rigore di metodo, alla coerenza sistematica dell'ordinata, metodica esposizione. Purtroppo, questo beneficio, che è notevole, è pagato, spesso, a caro prezzo: è pagato con l'illusione di sottrarre la filosofia al rischio dell'incertezza: induce a credere che, grazie ad un rigore sempre più rigoroso, grazie ad una specie di universale intesa terminologica, grazie ad un linguaggio se veramente controllato, grazie ad un reciproco chiarimento dei rispettivi presupposti, dei diversi «punti di partenza», tutte le filosofie possano convenire nell'intendersi sui loro concetti fondamentali o almeno possano dichiararne, in prestabilita, protocollata formulazione, la «convenzionalità». Un esempio molto interessante dell'atteggiamento scienziato è dato dalla sintomatica fortuna delle correnti del neopositivismo logico, le quali, nella filosofia del Novecento, appaiono orientate in questa direzione: sulle orme di alcuni (non di tutti) indirizzi scientifici contemporanei, molto autorevoli nel campo delle scienze esatte, specie nel campo della matematica e della fisica, le correnti neopositivistiche aspirano a compiere opera di «pulizia del linguaggio filosofico» depurandolo dalle scorie vecchie e nuove derivanti dalla asserita arbitrarietà con cui le varie filosofie si sono, di volta in volta, presentate senza dar conto puntuale dei loro principî, senza spiegazione completa dei «segni» usati, senza dare precisa informazione dei limiti di validità dei loro assunti. Tutte le filosofie anteriori al neopositivismo (così si ragiona) sono cadute, in maggiore o minore misura, nell'errore, giudicato «metafisico», di ritenere che sottinteso dei vari linguaggi filosofici fosse una universale ragione accomunante. Tuttavia le filosofie anteriori al neopositivismo sono, in gran parte, giustificate, giacché il medesimo errore era compiuto dalle ricerche delle scienze naturali del paleopositivismo, ancora fiduciose in una universale ragione elaborante i basilari principî originari delle ricerche stesse. Tutto è invece mutato (si afferma) dopo quella che è presentata dal neopositivismo come una vera e propria conquista: la recente liberazione delle scienze dall'ossequio ingenuo alla assolutezza della ragione. Grazie a tale scoperta, la ragione diventa semplicemente il principio centrale collegante i vari principî assunti come ipoteticamente veri al fine di una ricerca determinata; ha valore solo strumentale, relativo al sistema di cui è centro e vale entro il limite del suo raggio: in tal modo la liberazione dall'errore «metafisico» è salutata come risveglio del tenace, perdurante sonno della lunga notte dogmatica. Spronata da questo esempio, la filosofia vuole a sua volta

liberarsi dal «dogmatismo» riscattandosi dall'accusa dell'epistemologo secondo cui la filosofia, per non essere «un sistema di proposizioni, non è scienza, quindi è invincibilmente «dogmatica». La preoccupazione del positivismo logico è tutta rivolta a smentire questa sentenza facendo della filosofia un sistema di proposizioni, convenzionalmente valide relativamente ai fini propri di una particolare ricerca e relativamente alla logica dettata dalle necessità proprie della ricerca medesima (di qui il *logicismo* del nuovo positivismo, di qui il successo toccato al matematismo delle indagini di logica formale). In tal modo il neopositivismo esaspera l'atteggiamento scienista e, con nuova consapevolezza, lo porta a perfezione.

Quale sia l'intimo significato storico del neopositivismo, quale sia il valore *dei* suoi presupposti, quale sia la sua coerenza teoretica, a noi qui non interessa stabilire. In questa sede a noi basta notare (perciò ne facciamo fuggevole cenno) come esso esprima e rinnovi, esemplarmente l'antica volontà di certezza della filosofia, invidiosa della certezza delle conoscenze scientifiche. La riduzione della filosofia del diritto a teoria generale del diritto, più o meno consapevolmente, altro non è che un momento di questo volere; come tale partecipa di un moto molto più ampio, proveniente di lontano, il quale non si esaurisce nell'atteggiamento scienista che, a sua volta, ne è parte. Di questo è necessario rendersi conto: tentiamolo guardando ancora per un momento all'esemplare positivismo logico. Esso, appena lo si consideri, sembra contraddirsi: per un verso, al fine di svolgere esattamente i suoi teoremi rispetto alle sue ipotesi, restringe, limita le possibilità del suo «linguaggio», le sottopone ad un'azione di depurazione che, efficace o non efficace in sé, limita il colloquio a dialoganti esperti di una speciale, accertata sintassi, sempre aggiornata alle regole convenute da cui dipende: la raffinatezza del linguaggio implica una selezione severa dei dialoganti, quindi la formazione aristocratica di gruppi composti da tecnici, selezionati dalla purezza stessa delle difficili tecniche impiegate. Per un altro verso, la convenzionalità dichiarata delle sintassi usate permette l'apprendimento del linguaggio convenuto a chiunque sia in grado di studiarne e capirne le regole: mentre la varietà delle filosofie estranee al neopositivismo impedisce l'adozione di regole universalmente valide per ché ritiene che alla base delle varie concezioni filosofiche ci siano intuizioni, vocazioni, convincimenti che dipendono dalla individualità anche ineffabile dei vari pensatori, la varietà delle ricerche filosofiche conformi ai principî del positivismo logico consente di impossessarsi di un «linguaggio» a chiunque sia tecnicamente in grado di comprenderne le regole sistematicamente esposte. Da un lato, dunque, la comunicabilità tra i filosofi è

riconosciuta tanto difficile da richiedere il ricorso a speciali protocolli che garantiscano, tecnicamente, la comunicazione; dall'altro, l'incomunicabilità tra filosofie, originate da principî fra loro incompatibili, è facilmente superata col solo aiuto di un onesto, volenteroso lavoro di preventivo chiarimento lessicale. Ma non si scorge contraddizione fra queste due valutazioni differenti se si pensa che, per i neopositivisti, la difficoltà del comunicare tra le filosofie antecedenti o estranee al neopositivismo deriva dalla rozzezza del linguaggio di quelle, che non possono aspirare alla purezza scientifica perché non possono, o non vogliono, far tesoro della lezione della nuova scienza naturale: se la comunicazione non è assicurata dall'intervento di una ragione meramente discorsiva e strumentale, che si proponga soltanto la verifica delle «ipotesi di lavoro» delle varie ricerche particolari, ma è assicurata, rudimentalmente, dal solito intervento dell'umana razionalità, non chiaramente definita, e forse indefinibile, il linguaggio usato, alterato dall'azione dell'emotività delle diverse personalità, non può che risultare rozzo. Solo se si sappia tesoreggiare l'insegnamento della nuova scienza con l'ausilio della logica formale, che favorisca di volta in volta appropriate analisi del linguaggio, la sterilizzazione del lessico filosofico garantirà la comunicazione tra le filosofie fino a renderla agevole. Così la tecnicizzazione del linguaggio, mentre sembra particolarizzare le ricerche, di fatto soddisfa il desiderio di procurare certezza alle «parole» dei filosofi entrati finalmente, grazie alla lezione della progredita scienza, in possesso di una lingua uni versale. Condizione perché tutto questo si verifichi è la possibilità di far ricorso, nell'indagine filosofica, esclusivamente alla ragione discorsivo-strumentale. Ma ciò è ammissibile nell'ambito dello stesso ragionamento della filosofia che vuole seguire l'insegnamento delle nuove scienze? Invero, in quel ragionamento un punto (nella prospettiva che ci interessa) appare tale da compromettere la stabilità dell'intera costruzione: è il punto che riguarda la capacità di qualsiasi interlocutore, tecnica mente idoneo, di inserirsi nel discorso che sorregge il particolare linguaggio di una particolare ricerca. Questa capacità costituisce un elemento decisivo. Essa, però, è anteriore alla accettazione della logica della ricerca e della sua sintassi; è ancora fuori di quella logica; e, non può non essere, la semplice capacità intellettuale dell'uomo. Questo elemento appartiene ad una razionalità umana estranea, anteriore alla razionalità convenuta, o da convenirsi, nella ricerca cui vuole accedere; appartiene all'universale razionalità con cui i vari soggetti sono rudimentalmente capaci di comunicare non in quanto tecnici di uno speciale linguaggio di ricerca, ma in quanto uomini: sfugge alla sfera del *convenuto* ed appartiene alla sfera del *dogmatico*: così «la metafisica» penetra, e in maniera tutt'altro che

clandestina, nella cittadella costruita per difendersene. Né, per aggirare l'ostacolo è lecito sostenere che le regole dei vari linguaggi di una ricerca siano destinate a rimanere oscure ai non iniziati, essendo gli iniziati naturalmente vocati a quella ricerca, spontaneamente accomunati nell'indagine da un loro istintivo linguaggio: se fosse così, quelle regole non sarebbero, non vorrebbero essere, *convenute*.

Basta questo a consentire di rilevare come l'ingegnoso sforzo del positivismo logico, qualsiasi valore abbia in sé e per sé, non valga a soddisfare l'antico desiderio di conquistare alla filosofia un linguaggio universale. Neppure riducendo la *teoresi* (θεώρησις) a *teorema* (θεώρημα), neppure particularizzando il linguaggio per contenerlo entro un sistema di regole controllabili, è possibile assicurare alla filosofia una conoscenza non soggetta, per qual che verso, ad un dato non *regolabile*, almeno a quel dato incontrollabile che è la presenza nell'uomo della capacità di volersi inserire in un discorso decidendo di apprenderne le *regole*.

Dunque l'atteggiamento scienziato non raggiunge il suo fine neppure affidandosi all'esperto tentativo neopositivistico. Tuttavia questo tentativo, per l'istruttiva maniera con cui si esplica, mette bene in evidenza la connessione tra lo scientismo e il movimento, più ampio, cui esso partecipa, che è il movimento quasi pendolare cui la filosofia, in tutta la sua storia, è soggetta: il moto polemico che è nel contrasto tra particolarismo e universalismo.

A questo punto il nostro ragionare può forse accingersi a fare un breve passo innanzi. Abbiamo visto che la ricorrente volontà di ridurre la filosofia del diritto a discipline non filosofiche non è prova della precarietà di questo ramo della filosofia («satis ipsum nomen philosophiae, etiam si modeste tractetur, invidiosum est»), ma è un momento dell'attrazione esercitata sulla filosofia dalla scienza: nella riduzione della filosofia del diritto a teoria generale del diritto opera l'incomprensione – comprensibile incomprensione – di molta parte della filosofia che ambisce a conquistare la certezza attiva delle scienze naturali, né può riuscire in questo intento, che rischia di snaturarla. Ma questa rischiosa volontà, che frequentemente anima la filosofia, non è isolata, bensì si inserisce in un contrasto che (sia profondo, sia superficiale) è sempre presente nell'umano filosofare, il contrasto tra particolarismo e universalismo. Prima di vedere in che cosa esso consista, abbiamo avuto modo di rilevarne l'esistenza notando il singolare comportamento del positivismo logico che, per un verso, particularizza le varie ricerche filosofiche fino a rinchiuderle in linguaggi particolari, guidati da particolari regole (dunque non *linguaggi* vivi e veri come i linguaggi storicamente esistenti, ma sistemi di segni convenuti, cioè *semantiche*), per un altro verso, mediante questa particolarizzazione, aspira a depurare il comune linguaggio

delle varie filosofie per ottenere, attraverso l'ossequio ad enunciate regole onnivalenti, una lingua universale, strumento di agevole collaborazione tra tutte le filosofie. Secondo quanto a noi è sembrato poter rilevare, questo sforzo si infrange contro l'ineliminabile presenza di un elemento *personale* anteriore alla convenzionalità dei vari linguaggi convenuti. Tale dato personale, negando la convenzionalità assoluta del costituirsi dei particolari linguaggi di ricerca, nega, al tempo stesso, la fondazione di una universale lingua filosofica, fondata sulla convenuta particolarità dei linguaggi e dei metodi diversi. Non è necessario approfondire l'analisi per costatare come sia possibile che un'indagine filosofica, allo scopo di attingere una forma di universalismo (l'universalismo della lingua universale, mezzo di comunicazione tra tutte le filosofie, senza residui di emotività, di incomunicabilità, di ineffabilità) sia pronta ad esasperare, fino all'estremo tecnicismo, il proprio particolarismo, reso vano, tuttavia, dall'intervento di un elemento personale. Così, prima di sapere che cosa debba intendersi per *universalismo e particolarismo* sappiamo già, grazie alla riflessione su un esempio significativo, che, contraria mente alle apparenze, universalismo e particolarismo non sono comportamenti intellettuali inconciliabili; sappiamo che possono allearsi per combattere ciò che è irriducibilmente personale nella varietà delle filosofie. Il contrasto che in un altro aspetto, e in cento aspetti diversi, accompagna tutto il filosofare può, quindi, nascondere, talvolta, perfino forme di volontaria o involontaria collaborazione. Questo avviso già autorizza un sospetto: l'aspirazione all'universale assoluto e l'aspirazione al particolare assoluto, che contendono in tutta la storia della filosofia, e in tutta la storia della filosofia del diritto, per quanto sembrano inconciliabili, sono, forse, aspetti di un unico, tenace, spiegabile errore? Solo esaminando, sotto questo profilo, la storia della filosofia del diritto nella storia della filosofia, il diritto nella sua storia ideale, potremo accertare se il sospetto sia o non sia fondato. Un esame di questo tipo va, pertanto, almeno accennato: è necessario al proseguire del nostro discorso. Deve essere, in parte, sostegno al nostro discorso.

IV

UNIVERSALISMO E PARTICOLARISMO NELL'ESPERIENZA STORICA DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO: DAL MITO ALLA SOFISTICA

«Abbiamo anche il compito di esplicitare il senso dello sviluppo della filosofia fino a noi e fino alla nostra situazione attuale».

HUSSERL

In tutta la storia della filosofia del diritto, come in tutta la storia della filosofia, si scorge il contrasto tra *uni versalismo* e *particolarismo*. *Il primo è manifestazione della tendenza a sminuire il valore del contributo di ciò che ha individualità particolare, per assegnare effettivo valore solamente all'attività di un universale determinante, col suo contenuto, il contenuto di ogni realtà. Il secondo è manifestazione della tendenza a considerare assolutamente autonoma ogni realtà fornita di valore particolare.*

Sono due tendenze della filosofia perché sono due tendenze dell'umanità nel suo concepire la vita. Esse si contrappongono nel corso della storia delle idee e perciò lasciano l'impronta del loro contendere anche nella storia dell'idea del diritto.

L'idea del diritto, nelle sue remote origini, sembra come tutta la filosofia nascente, dominata da uno sforzo universalistico che non esita ad andare, ingenuamente, *ultra petita*. Per scoprire il valore del pensiero appare necessario assegnargli, in senso stretto, natura divina. Il Pensiero divinizzato e il Diritto divinizzato segnano, tuttavia, già una embrionale emancipazione del mito, che va scomponendosi grazie alle stesse divinizzazioni che promuove. Il Pensiero divinizzato viene entificato e quindi vuole essere riconosciuto nei suoi connotati preminenti, nella sua posizione eminente; il Diritto divinizzato viene entificato e quindi vuole essere riconosciuto nei suoi con notati preminenti, nella sua posizione eminente.

Lo stesso confondersi di connotati che, più d'una volta, assegna, vicendevolmente, all'uno quelli dell'altro giova a riaffermare l'eminenza di entrambi, giova a fare intravedere il nesso fra i due: ciò che è *logico* nel Di ritto, ciò che è *retto* nel Pensiero. Anzi, nell'empireo dei concetti trascoloranti dal Mito in Filosofia, Δίκη appare prima del Λόγος, attribuendosi alcune delle caratteristiche che poi gli apparterranno. Quale dono di Dio agli uomini, Δίκη è espressione di

un'autorità che è tendenzialmente razionale, come è, deve essere, razionale, non arbitrario, il volere di Zeus: essa è sempre uguale a se stessa perché conferma e ammonisce che inalterabile, sottratta all'esuberante alterazione delle passioni è la volontà divina, se voglia essere se medesima. In quanto ministra di Zeus, la Giustizia serve la divinità contribuendo efficacemente a dirozzarla dalle popolari rappresentazioni mitologiche che le attribuiscono, ingigantite, le concupiscenti passioni dell'uomo. Già in Esiodo la collera di Zeus si scatena in seguito alla denuncia di Δίκη, fedele al suo compito di indicare al Dio supremo i casi in cui la sopraffazione, la prepotenza, l'oltraggio (ὑβρις) vanno puniti, vendicati. L'intervento vendicatore della divinità è così, progressivamente razionalizzato, sottoposto a un criterio di uguaglianza, di uniformità, che diventa vincolante per tutti, anche per la divinità: Δίκη chiede a Zeus solamente decreti, ordinanze (θεμιστής) che, riparando i torti di (ὑβρις), ricostituiscano l'ordine violato. Custode dell'uguaglianza dell'essere, Δίκη può essere messa da Parmenide a guardia della casa della Luce, depositaria delle alterne chiavi che aprono le porte del Giorno e della Notte, nella regolarità di un ordine che è fisico e più che fisico: nella costante regolarità di questo ordine «l'Essere aderisce all'Essere» sotto il controllo della superiorità della «legge divina». Ma anche se l'ordine cosmico non è assicurato dalla permanenza dell'essere sempre uguale a sé medesimo, bensì dalla mescolanza, dallo scambio, dal contrasto delle cose, Necessità dovrà pur presiedere ad Amicizia e Discordia: seguendo Empedocle, bisognerà aver fede in «un'unica legge del giusto distesa per l'etere invito, per gli ampi confini di luce flagrante nel cielo». La Discordia, dunque, almeno in un senso, è già in una relazione dialettica con la Giustizia. Si può dire, infatti, che la stessa «Giustizia è Contesa», in quanto è partecipazione nobilmente dolorosa alla guerra che «di tutte le cose è madre», purché si avverta, come avverte Eraclito, che all'incessante lotta sovrasta l'ordinante presenza dell'Uno, alla cui volontà «è legge obbedire»: l'urto dei contrari crea l'armonia di un ordine superiore: «questo ordine, lo stesso per tutti, nessuno degli Dei lo fece, né degli uomini, ma sempre era, ed è, e sarà»; «fuoco semprevivo, che con misura si accende e con misura si spegne». Nessuno può infrangerlo, neppure un dio: neppure Helios può sorpassare le sue misure (οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα), «altrimenti le Erinni, ministre della Giustizia, lo acciufferanno». Questo inviolabile ordine è tale perché avvince tutte le irregolarità, vince tutti i contrasti nella subordinazione all'unità di una legge superiore: perciò, se le leggi, di cui «la città si arma», vanno rispettate, se «il popolo deve combattere per la sua legge come per le sue mura», questi doveri provengono dal dovere di obbedire alla legge: le varie leggi, infatti, dipendono da una sola: «Tutte quante le umane leggi

sono alimentate dall'una divina: essa quanto vuole può e a tutto basta e sopravanza». In questa unità traluce l'unità più alta, per cui «l'Uno, il solo che possa dirsi sapiente, non vuole e vuole il nome di Zeus». La pluralità delle contrastanti realtà non è negata, annullata, ma ordinata dal riferimento all'Uno, che, mettendo a frutto l'insegnamento pitagorico, lo supera nell'acquistata consapevolezza della pienezza del suo valore logico-etico. L'unità che regge e modella il cosmo consente al **Λόγος** di penetrarlo, tutto, in una razionalità nascosta agli uomini, tranne che ai pochi capaci di «investigare se stessi». «Questo Logo, che pure è sempiterno, non lo intendono gli uomini, né prima di udirlo, né dopo averlo udito. Sebbene tutto avvenga secondo tale Logo, essi sono come gente inesperta, pur se hanno esperienza di discorsi e di opere, ciascuna cosa secondo sua natura distinguendo ed esponendo come sta». L'oracolare oscurità di Eraclito afferma così il nesso che lega l'Uno a Zeus e la Legge al Logo: nel momento in cui la divinità è sottratta ad una mitica volontà dispoticamente arbitraria e riportata al necessario monismo della sua volontà retta, il pensiero è conosciuto come costitutivo del suo essere e dell'essere degli uomini degni della divina rettitudine del pensiero: dio e gli uomini, attraverso il Logo, sono riuniti nell'unità di una sola Legge. Essa, o si ispiri alla Misura infinita e indefinita di Anassimandro, o ispiri la Mente ordinatrice di Anassagora, sta nel cosmo, come suo centro: anche se il concetto di **νόμος** si svincola dalla tutela di **Δίκη**, anche se esso si presenta non più come *tradizione, costumanza, costume*, ma come *legge* della **πόλις**, la sua legalità, per il nesso indicato da Eraclito, rimane dipendente da quel Logo a sua volta connesso all'Uno.

Questo logicismo del **νόμος** di tipo eracliteo, mentre contribuisce a razionalizzare il diritto rispetto alle residue incertezze del mito, dà luogo ad una forma di razionalismo normativo. E sembra che questa forma di razionalismo sia manifestazione, o preparazione, di universalismo giuridico, preludio (come è stato sostenuto) di tutte le specie di esaltazione di un astratto diritto universale, che la filosofia del diritto conoscerà poi nella sua storia: dunque anticipazione quasi paradigmatica delle concezioni del diritto che complessivamente, e confusamente, sono in genere chiamate *giusnaturalistiche*. Come fautore di un valore del diritto collegato al valore del Logo e di Dio, Eraclito sembra progenitore di quell'universalismo che, nella cultura post-eraclitea, diffonderà il nome, fortunato e fortunoso, di *diritto naturale*. Ora, che Eraclito, autore tradizionalmente trascurato nelle storie della filosofia del diritto, abbia primaria importanza nella storia della filosofia del diritto non si può negare: in qualsiasi difesa dell'idealità e logicità del diritto c'è qualche traccia, consapevole o inconsapevole, di eraclitismo. Resta, tuttavia, da vedere se davvero

Eraclito possa ritenersi precursore del «giusnaturalismo». La nozione medesima di *diritto naturale*, quale contrario del diritto posto dal legislatore, del diritto *legale* o *positivo*, non appartiene piuttosto a concezioni che acquistano la loro vera fisionomia in una problematica diversa? Forse la risposta a questo interrogativo permette di impostare chiaramente la tormentata questione dell'essenza del «giusnaturalismo».

Coloro i quali vedono nella connessione eraclitea di *Λόγος* e *Νόμος*, nella *logicizzazione* eraclitea del *νόμος*, il precedente della esaltazione giusnaturalistica di un diritto tutto ideale svincolato dalle vicende del diritto faticosamente operante nella storia, si rendono conto dell'opportunità di trovare una diretta relazione (necessaria alla loro tesi) fra l'insegnamento di Eraclito e la contrapposizione di *ciò che è per natura* e *ciò che è per convenzione* (*φύσει - νόμῳ*). Non riescono tuttavia a trovarla. Questa contrapposizione, per quanto sappiamo dai testi e dalla tradizione, non appare in Eraclito. Andarla a cercare in quel frammento eracliteo in cui si esorta a «parlare ed agire secondo natura» (*λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν*) non è sufficiente: altro è infatti esortare a seguire la natura, altro è distinguere ciò che è per natura da ciò che è per convenzione. Neppure è facile provare che tale contrapposizione, presente in uno scritto medico attribuito ad Ippocrate, sia di derivazione eraclitea. I fautori di un Eraclito precursore del «giusnaturalismo» devono limitarsi a sostenere che il *θεῖος νόμος* è *legge naturale divina*; ma così si ricade nel quesito: la idealizzazione e logicizzazione del *νόμος* eracliteo è «giusnaturalismo» in fieri? Crediamo, in verità, sia lecito dubitarne. A noi, mentre, per un verso, pare degna di essere seguita la tendenza storiografica che vuole studiare la genesi dell'idea di diritto anche in tutto il pensiero greco pre-sofistico, pare, per un altro verso, che il «giusnaturalismo», come esaltazione di un diritto ideale contrapposto ad un diritto positivo e storico, non sorga né in Eraclito né a causa di Eraclito, ma sorga dalla polemica dei Sofisti, almeno in quanto in questa polemica acquista consapevolezza dell'antitesi. Perciò non bisogna sovravalutare le varie, sporadiche, e tuttavia sintomatiche, apparizioni della distinzione nella cultura anteriore o parallela alla Sofistica: specialmente le apparizioni che, con maggiore o minore certezza, possono registrarsi in Empedocle, in Filolao, in Diogene di Apollonia, in Democrito, pur non tabili in sé, hanno scarso valore probativo. Né i famosi versi di Sofocle, in cui la pietosa Antigone, per ottenere da Creonte sepoltura al cadavere del fratello Polinice, si appella, contro l'ordine del re, alle «leggi dei Celesti, non scritte ed incrollabili», vanno sottratti alla vita della poesia, cui solennemente appartengono, per essere vivisezionati quale presunto documento

«giusnaturalistico». Certo, l'*Antigone*, rappresentata probabilmente prima che in Atene penetrassero le idee dei Sofisti, indica, con l'incomparabile sensibilità del poeta, uno stato d'animo in sé sintomatico. Ma la contrapposizione di diritto legale, storico, positivamente vigente e diritto inalienabile della natura umana ha segnato tanto profonda traccia di sé nella storia della filosofia giuridica perché il problema non è stato presentato allo stato di semplice protesta sentimentale (nobilissima, ma limitata, di volta in volta, a rapporti immediati), bensì è stato sviluppato in una sua posizione teoretica. Questa teorizzazione del problema è accennata nella Sofistica, e ripresa, con altri caratteri e con altri intenti, dopo Aristotele, dalla Stoa. Allorché si parla (più o meno esattamente) del «giusnaturalismo» classico, a questa teorizzazione bisogna soprattutto guardare: essa è la matrice di tutto il giusnaturalismo, nelle sue multi forme formulazioni successive (in fondo, anche le formulazioni gnomiche, esortatorie, moraleggianti, vivono del patrimonio di problematicità accumulato dalle formulazioni teoreticamente motivate) delle quali nella Sofistica sono, più che altro, gli spunti iniziali.

Ad esaminare la lettera delle testimonianze riguardanti le più consapevoli distinzioni tra *ciò che è per natura* e *ciò che è per convenzione* non si vede, a rigore, perché esse abbiano valore più che assertorio. Fuori della Sofistica, la testimonianza di Archelao, discepolo di Anassagora e (secondo Diogene Laerzio) maestro di Socrate, afferma che «il giusto e il turpe non sono per natura, ma per convenzione». Nell'ambito della Sofistica, quelli tra i Sofisti che enunciano la stessa distinzione vanno poco oltre la mera asserzione sul tema. Né si tratta di un'affermazione della *Sofistica*, globalmente considerabile, bensì di alcuni Sofisti: bisogna sempre ricordare che il movimento sofistico, diviso in tante delle sue opinioni, pur dominanti, è diviso anche in questa opinione. Lo stato delle testimonianze e l'imprecisione di molti interpreti, anche autorevoli, e non solo antichi, non autorizza un'enumerazione sbrigativamente esatta. Tuttavia è possibile rilevare che le enunciazioni più chiare del tema sono quelle di Ippia, Alcidas, Licofrone, Antifonte. Ma, per quanto riguarda Ippia, difficilmente i resoconti, che sono rappresentazioni dialettiche, di Senofonte o di Platone, permettono di stabilire se veramente in Ippia appaia con maggior chiarezza che in altri la distinzione fra *ciò che è giusto per natura* e *ciò che è giusto per convenzione*. Il passo del *Protagora* di Platone, che ha reso celebre il discorso attribuito ad Ippia, mostra soltanto una volontà di sotto linea il carattere unitario della natura umana: «Io credo che siate tutti parenti e familiari e concittadini per natura, non per legge; poiché per natura il simile è parente del suo simile, mentre la legge, tiranna degli uomini, commette molte violenze contro natura». Né è possibile accertare se

l'opinione, che sembra di Licofrone e di Alcidamante, minori Sofisti, secondo cui la legge è solo per convenzione, derivi da Ippia o sia formulata come ipotesi dialettica, secondo il metodo della scuola di Gorgia. Forse il documento più interessante che abbiamo in proposito è in un discusso frammento di Antifonte Sofista, in cui si dichiara che «la maggior parte di quanto è giusto se cono legge si trova in contrasto con la natura» e si di scorre, per quanto è dato capire dal contesto, di giustizia e convenienza: «l'individuo applicherà nel modo a lui più vantaggioso la giustizia, se farà gran conto delle leggi, di fronte a testimoni; ma in assenza di testimoni seguirà piuttosto le norme di natura, perché le norme di legge sono accessorie, quelle di natura essenziali; quelle di legge sono concordate non native; quelle di natura sono native, non concordate». Qui la problematizzazione della questione va formulandosi con quel senso delle distinzioni che è sempre segno di progresso nella tecnica speculativa.

Proprio nell'ambito del progresso dialettico compiuto dall'eterogeneo movimento sofistico, che trova la sua unità nell'azione critica e nell'opera di divulgazione pedagogico-politica, acquistano funzione sistematica le semplici affermazioni che distinguono tra φύσει δίκαιον e νόμῳ δίκαιον. Considerate una per una, le varie distinzioni non solo non hanno sufficiente giustificazione, ma sono diverse l'una dall'altra, enunciano opinioni differenti, anche contrarie. Tutte insieme, partecipano complessivamente al moto di erosione dei principî della πόλις antica, quindi appaiono quali momenti, o attimi, della critica ad ogni forma di obbedienza tradizionale, ad ogni forma di automatismo etico-giuridico. Quali che siano le conseguenze a cui singolarmente arriva, il Sofista propone ed assume un atteggiamento critico di fronte alla realtà. Tuttavia i risultati del problematicismo sofistico, appunto perché frazionati in posizioni disparate, non riescono ad assicurare un solido fondamento al rifiuto dell'automatismo etico tradizionale: la problematizzazione delle conoscenze beneficamente insegna a non accettare la religione, la morale, il diritto come *dati* e, così insegnando, stimola l'uomo a perfezionare l'attitudine al conoscere; però non è in grado di dar conto del valore dei principî etici negati quali postulati; non è in grado di suggerire una nuova organica concezione etica. Le insufficienze conclusive della Sofistica (dei vari Sofisti) appaiono con evidenza di fronte al problema del diritto: la loro contrapposizione di φύσις e νόμος, mettendo a frutto suggerimenti sparsi nella cultura circostante, fonda, con l'insistenza esplicita sulla contrapposizione medesima, la prima, incerta, forma di «giusnaturalismo», ma non può decidersi né per un'esaltazione del diritto naturale né per un'esaltazione del di ritto legale. La difficoltà della decisione adombra le difficoltà di tutto il giusnaturalismo, insiste in esso fin dai suoi inizi.

La vera legge è quella che la natura detta naturalmente a tutti gli uomini come tali? Allora il dettato della natura sarà più oppressivo e determinato di qualsiasi ordinamento tradizionale, anche passivamente accettato come *dato* sottratto ad ogni critica. Il giusto e l'in giusto, il lecito e l'illecito sono ignoti alla natura, sono posti soltanto per convenzione umana? In tal caso o la convenzione è comune all'umanità in quanto tale e si ha un'altra forma di determinismo universale (non è il di ritto *determinato*, ma sono gli uomini, *determinati*, a de terminarlo come diritto comune all'umanità) o la convenzione è diversa nella diversità di ogni uomo. In questo secondo caso, *che cosa conveniamo* di volta in volta es sere giusto e lecito? Conveniamo ciò che è voluto da *chi vuole la convenzione*? E *chi* la vuole, chi l'impone? Forse «il più forte» di cui parla Trasimaco, cioè colui che, per essere il più forte, imporrà come giusto ciò che vuole, ossia ciò che gli è utile? Ma niente sarà più determini stico e determinato di questa *forza* determinante, comunque essa voglia intendersi. D'altro canto, sarà sempre possibile ai deboli, che sono in maggioranza, allearsi fra loro e creare quel diritto che, come vuole Callide, è nient'altro che paurosa limitazione escogitata dai più contro la forza dei migliori.

Come si vede, già dalle sue origini il giusnaturalismo oscilla fra il naturalismo e un volontarismo legato necessariamente al concetto dell'universalità della natura, concetto che mal riesce a liberarsi da un determinismo che lo condiziona e lo contraddice. Lo stesso convenzionalismo o stipula la convenzione tra uomini che, per la loro natura umana, concordemente vogliono il medesimo contenuto del patto o non riesce a stipularla nella particolarità delle volontà che non hanno ragione di convergere. Il giusnaturalismo sofisticato, nella sua ipercritica spregiudicatezza può forse fingere di vedere nella paura (*δέος*) un sentimento capace di indurre gli uomini a riunirsi convenendo in alcuni principî comuni; ma può fingere di credere a questa tesi, non veramente crederci: Crizia, in fatti, presentando il diritto come l'invenzione astuta dell'uomo che, per primo, con «la favola del timore degli dei» pose «uno spauracchio ai malvagi», insegna a non conferire immediata assolutezza normativa, in generale, al sentimento di timore, che va almeno mediato, e mutato, dall'astuzia di chi crea il diritto.

Tra coloro che vedono in Eraclito il precursore, anzi, il tipico rappresentante, *avant lettre*, dell'universalismo giusnaturalistico non è mancato chi ha sostenuto doversi attribuire a lui il fallimento del tentativo sofisticato (di una parte della Sofistica) di volontarizzare il diritto, di legare tutto il diritto alla volontà dell'uomo: Eraclito, con la suggestione del suo *Λόγος*, avrebbe attratto a sé perfino la Sofistica inducendo alcuni Sofisti a negare l'opinione che il diritto sia

nient'altro che convenzione, mostrando ad altri l'impossibilità di trovare una misura etico-giuridica accettata dagli uomini senza il ricorso ad una misura universale. Senza dubbio, nessuno può escludere che anche i Sofisti, come tutti i filosofi, nonostante molte delle loro radicali negazioni, abbiano cercato di far tesoro di precedenti esperienze di pensiero. Ma perché chiamare in causa l'influsso di Eraclito, l'esperienza di un altro pensiero, se la stessa riflessione sulla loro meditazione già può indurre i Sofisti a riconoscere le difficoltà, le aporie che essa contiene? Anche prescindendo dalla lezione di Eraclito la Sofistica può scorgere l'impossibilità di distinguere tra arbitrio e diritto, se il diritto è posto da volontà particolari e particolaristiche. Il riconoscimento delle difficoltà contenute nella propria riflessione è una ammirevole prova di forza per una corrente di pensiero: niente autorizza a supporre che l'intelligenza sofistica non possa compiere questo atto di forza da sola, senza bisogno di suggerimenti estranei. Né è un caso che il sintomo più chiaro del disagio di fronte al giusnaturalismo sofistico sia dato dal più acuto e completo rappresentante della Sofistica, da Protagora. La sua esaltazione del valore della legge, la sua fiducia nella funzione anche morale della «buona legge», del saggio ordinamento (εὐνομία) sono perfino sorprendenti in un autore che, se non è relativista, è certo vicino, per il suo radicale soggettivismo, a forme di relativismo. Ma la difesa protagorica della legge, del diritto, è un aspetto della nuova sua concezione dell'uomo che, per essere misura di tutte le cose, deve agire in un mondo in cui sussista un ordine: contro la minaccia che ogni misura sia alterata, compresa quella umana, Protagora, esaltando il diritto e la giustizia, difende l'impiego stesso dell'uomo come misura. Nel famoso «mito di Protagora» tramandatici dal *Protagora* platonico, Zeus comanda ad Ermete di donare agli uomini Rispetto e Giustizia giacché senza queste virtù la convivenza umana non è possibile. Sotto il velo della nuova favola, Δίκη acquista umana cittadinanza fragli uomini mostrandosi ad essi necessaria. Ne è un caso che Prodico e il cosiddetto Anonimo di Giamblico esprimano, per questo aspetto, concetti affini a quelli di Protagora: è il segno dell'acquistata consapevolezza sofistica di dover salvaguardare, col fondamento del diritto, il fondamento della stessa concezione critica della vita: l'εὐνομία è necessaria all'uomo, alla sua essenziale umanità: solo la fiducia nel νόμος per mette la distinzione fra arbitrio e diritto che, assicurando la possibilità di misurare, consente all'uomo di porsi come misura delle cose. L'umanismo di tipo protagorico, opponendosi al naturalismo, finisce con l'opporci anche a quel tanto di naturalistico che è negli spunti iniziali di giusnaturalismo proprio della Sofistica. Ma si tratta di una posizione che sorge nel seno stesso del movimento sofistico: non ha bisogno di rifarsi ad Eraclito.

Una conoscenza anche sommaria del pensiero della Sofistica nei suoi variegati indirizzi aiuta a capire lo stato del pensiero presocratico di fronte al problema della natura del diritto. Tale pensiero (prima mitico, poi razionalizzantesi, poi razionale, per dir così) potrebbe essere approssimativamente distinto, con uno schema grossolano, in quattro momenti: a) **Δίκη**, trasformandosi progressivamente da divinità in concetto, impone la logica implicita nel suo essere obbligando Zeus a emanare ordinanze (**θεμιστες**) costanti, uguali nel loro ordinare, non capricciose, non arbitrarie; b) la progrediente razionalizzazione trasforma il teonomismo in nomismo logico mostrando, con Eraclito, l'unità di Logo e Zeus, entrambi manifestantisi nell'ordine cosmico con la regolarità della Legge; c) la

contrapposizione sofistica di **φύσις** e **νόμος** spezza l'unità classica del diritto dando luogo ad una intelligente ma irrisolta incertezza fra una sorta di nomismo fisico e una sorta di nomismo volontaristico; d) un'altra tendenza della Sofistica, che potrebbe dirsi eunomistica, riconferma il valore unitario del diritto inteso come misura necessaria all'umano vivere. Questo schema, deformante e quindi ingannevole come tutti gli schemi, è utile a sottolineare la diversità delle varie posizioni, feconde di insegnamenti destinati a confondersi nella successiva storia della filosofia morale e giuridica e tuttavia degni di essere valutati distintamente proprio perché una valutazione separata di essi aiuta ad analizzare, in qualsiasi fase dello sviluppo dell'idea di diritto, la composizione dei molteplici filoni ideali che dalle fonti presocratiche discendono.

V

UNIVERSALISMO E PARTICOLARISMO NELL'ESPERIENZA STORICA DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO: DA SOCRATE AD ARISTOTELE

«Quand'uno dice *ferro* o *argento* non intendiamo tutti la stessa cosa? Ma che avviene quando si dice *giusto* o *buono*? Non siamo portati chi da una parte, chi dall'altra, e dissentiamo gli uni dagli altri e da noi stessi?».

PLATONE

La preoccupazione di Protagora di sottolineare il valore educativo della legge esprime la volontà della nuova cultura di consolidare le sue conquiste impedendo che le negazioni rivolte contro l'automatismo etico della cultura primitiva investano anche i nuovi ideali: società e cultura rinnovantisi non possono affidarsi a ciò che è privo di ordine (*ἄτακτος*), ma devono dimostrarsi capaci di consolidare i loro principi in una più alta moralità. Questo compito non può essere abbandonato ad uomini privi di spirito critico, ma è missione che spetta a coloro che siano capaci di «investigare se stessi»: è una missione che è sentita come tale da pensatori diversi fra loro: anzi ma – si può dire – tutti i pensatori greci del V secolo.

Il configurare la Sofistica come formata da uomini sprezzanti di ogni valore, di ogni ideale, di ogni legge, non solo dà luogo al fraintendimento del significato di tutto il movimento sofistico, ma ostacola la comprensione del significato della grande triade filosofica che con Socrate, Platone, Aristotele garantisce alla grecità i caratteri che sono definitivamente suoi.

Non c'è soluzione di continuità fra spirito critico sofistico e spirito critico socratico: l'uno continua l'altro trovando la base che quello imperfettamente cercava, enunciando tesi spesso rettificate, riformate, modificate già nell'ambito della Sofistica. Se più di un interprete ha potuto rilevare la somiglianza fra il ragionamento sulle «leggi educatrici» del *Protagora* platonico e un passo analogo, o quasi, del *Critone*, vuol dire che quella continuità in sostanza non è negata nemmeno da Platone, che pure ha contribuito con la sua polivalente, complessa polemica, a creare l'immagine di un Socrate restauratore dei valori morali tradizionali contro l'eversione sofistica. Proprio il Socrate delle alte rappresentazioni platoniche, ben diversamente dal diseroicizzato Socrate di Senofonte, ci appare quale è: apologeta della

consapevolezza ragionante. Il suo rifiuto di violare la legge di Atene evadendo dal carcere, cioè il suo rifiuto di ascoltare il consiglio amorevole dei discepoli scaltramente incoraggiato dalla compiacente tolleranza degli avversari, troppe volte distrae l'attenzione degli ascoltatori (succedentisi nei secoli e nelle generazioni) dalle ragioni dell'accusa e della condanna, che sono le ragioni ripetute, divulgate, esagerate dalla arguzia acuta e malevole di Aristofane: Socrate è condannato per la modernità del suo indagare e del suo insegnare, ancora in contrasto col costume dominante. Se Socrate fosse osservante della legge sempre, e a tutti i costi, se fosse l'esaltatore incondizionato della legge della città, non dovrebbe accettare una condanna e motivarne l'accettazione. Non dovrebbe scegliere fra la morte e la fuga: molto più semplicemente, e dimessamente, non sarebbe né processato, né condannato. Invece la condanna, legalmente giustificata, è all'origine del suo dover scegliere. Non bisogna mai perdere di vista questo presupposto della accettazione socratica della legge condannante. Proprio la violazione socratica del costume tradizionale mette in evidenza la coerenza della morte di Socrate: riformatore di leggi, di abitudini mentali, di costumi, con la sua predicazione, Socrate prolunga indefinitivamente il suo insegnamento, opponendosi alla legge col solo mezzo che sia dato all'autentico (ἄτακτος), rimasto, come è proprio dell'(ἄτακτος), in minoranza nella società cui appartiene: l'accettazione della legge, nella nuda sua lettera, senza accomodamenti, mezze misure, evasioni, con una severità intransigente di cui soltanto il titolare della coscienza severa sia, drammaticamente, la vittima. Questa ubbidienza assoluta diventa così la disubbidienza suprema. La morte dell'uomo giusto voluta dalla legge ingiusta, diventa, così, l'unica azione riformatrice a cui il cittadino inascoltato, il saggio isolato, possa affidare le sue speranze, i suoi ideali di riforma: è la sola rivoluzione che Socrate possa sperare di attuare nei fatti: tutte le altre, quelle non affidate interamente alla forza della sua personalità morale, né saprebbe attuarle, né meriterebbero le sue cure, né avrebbero sèguito fra i concittadini indifferenti.

L'ironia, fattasi sprezzante, del discorso di Socrate nell'*Apologia* platonica e il sottile distinguere del ragionamento socratico nel *Critone* sono inconciliabili con l'immagine di un Socrate campione del legalismo assoluto. D'altro canto, se al culmine della sua vita Socrate si limitasse a dichiarare che la legge va sempre ubbidita in quanto è legge, rinnegherebbe se stesso, tutto il suo insegnamento, tutta l'esperienza critica, il cui ardito esercizio gli ha procurato la condanna: invece dell'apologia di Socrate avremmo la palinodia di Socrate. Al contrario, Socrate non solamente non rinnega se stesso, ma esalta, con la sua morte, tutta la sua vita. Se è così, la sua morte non

può essere esaltazione autoritaristica dell'autorità della legge: deve essere esaltazione di quell'attività raziocinante per cui Socrate è giudicato lo «scopritore della ragione». E tale infatti appare, meglio che altrove, pro prionel *Critone* platonico, troppo spesso ricordato come semplice panegirico della legge. Le personificate Leggi che si presentano in carcere a Socrate per convincerlo a non violarle, a non annullare, con la fuga, l'ordine giuridico, gli ricordano sì, oltre i benefici da lui ricevuti come cittadino di una città giuridicamente ordinata, la loro sovrana autorevolezza, per cui non è dato al cittadino, anche ingiustamente condannato, mettersi «da pari a pari» di fronte alle norme legali, ricambiando il male ricevuto. Ma quest'opera di persuasione delle dialoganti, quasi imploranti, Leggi è già un riconoscimento del valore dell'individualità dell'uomo-cittadino, che va persuaso, convinto; ma l'argomento invocato trova consenziente Socrate non tanto per la maestà di chi l'invoca, quanto per il principio socratico del *μὴ ἀνταδικεῖν*: non bisogna mai ricambiare il male col male, contrapporre ingiustizia a in giustizia. Che la sovranità della legge non sia valida assolutamente per sé, ma valida per il ragionato valore riconosciute, giustamente, criticamente, dal cittadino, dice già l'argomento contrattualistico, secondo cui Socrate ammette di avere accettato le leggi della sua città col suo stesso stare nella città, permanenza che implica l'impegno di starvi conformemente alle regole dello stare nello Stato. Ma che l'obbedienza di Socrate alla legge sia critica, razionale, cioè non dovuta alla legge che è perché è, ma dovuta alla legge che è bene che sia, dice soprattutto l'affermazione socratica, centrale, in base a cui il ragionamento si svolge, affermazione che è il presupposto del dialogare di Socrate liberamente esaminante la proposta della concertata fuga; è il cardine del dialogo: «O Critone, la tua premura è lodevole molto, quando sia accompagnata da retto giudizio: se no, quanto più grande essa è, tanto più m'è cagione di pena. Bisogna considerare se questo che tu proponi si deve fare oppure no. Perché io, non ora per la prima volta, ma sempre, sono stato siffatto da non dare ascolto a nessun'altra cosa di me se non alla ragione: a quella, dico, che ragionando, mi sembri la ragione migliore». Questa frase, nella quale già gli antichi vedevano la sublimazione dell'insegnamento socratico, non potrebbe comparire al centro del discorso sulla legge se Socrate fosse fautore del legalismo assoluto. Può, deve comparirvi perché sta a rappresentare la novità della posizione socratica: l'obbedienza dovuta alla legge non è l'antica, la tradizionale; è nuova in quanto ragionata. Socrate, riformatore del costume, continua la propria attività riformatrice ubbidendo alla legge non in quanto essa è, autoritariamente, meccanicamente, obbligatoria, ma in quanto al suo libero ragionare risulta giusto che la legge sia obbligatoria. La

traiettoria della critica, iniziata con la Sofistica, raggiunge così il suo compimento. Alla base della legge ragionata è il discorso ragionante: passando dall'esperienza dialettica all'esperienza morale la coscienza critica trova il suo solido fondamento. Il discorso ragionante né è sedotto dal logo eracliteo, né vi ritorna: lo continua modificandolo, perfezionandolo. Il logo socratico non smentisce il logo eracliteo, che vuole e non vuole il nome di Zeus, perché maieuticamente mette alla luce il logo che è in ogni uomo capace di raggiungere, con l'investigazione di se stesso, con la conoscenza di se stesso, consapevolezza della sua capacità di conoscere, che è anche, e soprattutto, riconoscimento di non-conoscere, di non-sapere. Il discorso ragionante, individualizzandosi, personalizzandosi nell'individuo ragionante, si fa diverso dal razionalismo del logo universale di Eraclito, ma ubbidisce allo stesso impulso di quello, anch'esso non astrattamente universalistico perché preoccupato di «conoscere la Ragione che governa il tutto attraverso le cose singole»: questa volontà eraclitea di non disconoscere il valore della individualità si accresce e si perfeziona nella personalizzazione socratica del logo: Eraclito e Socrate non cadono nell'astrattezza dell'universalismo, perché, per l'uno e per l'altro, l'ethos è demone

all'uomo (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων): per l'uomo e nell'uomo esso prende iniziativa e vita. L'ethos impedisce all'oscurità del discorso eracliteo come alla chiarezza del discorso socratico di confondere l'universale con l'universalismo: per ambedue i maestri l'universale non vive che per la realizzazione della vita individuale. Ansiosa di nuove esperienze, la filosofia successiva, per un verso o per l'altro, si discosta da questo insegnamento, spesso ne perde perfino la memoria: è il gravoso pedaggio che paga per percorrere alcune delle strade aperte tuttavia da Eraclito e da Socrate, o dalla cultura di cui essi sono diversamente partecipi; perciò, nonostante tutto, quella perduta memoria non sarà mai, nello spirito, tradita ogni volta che la filosofia successiva batterà quelle strade in istato di vera libertà, attenta a non cader prigioniera di non filosofici pregiudizi.

La geniale perplessità di Platone di fronte alla scelta fra βίος θεωρητικός e βίος πρακτικός, fra vita contemplativa e vita attiva, l'eroica sua illusione di fondere entrambe nell'etica superiore di un nuovo Stato, non consentono al maggiore discepolo di Socrate di continuare e approfondire la personalizzazione socratica dell'attività etico-conoscitiva: per questo aspetto, il lievito socratico è destinato a fermentare in un'altra madia.

Piuttosto che guardarsi da universalismo e particolarismo, da un *universale* dimentico del valore della particolarità, da un *particolare* dimentico del valore dell'universalità, Platone concede eccessivo credito ad un suo ideale di universalità rasentando il pericolo

dell'universalismo, tuttavia soggiacendovi meno, forse, di quel che tradizionalmente si creda. Alla fine, la rilevata perplessità di Platone conclude in una incertezza ricca di temi che feconderanno poi molteplici esperienze di pensiero, anche le più lontane dal cosiddetto «platonismo», il quale, a causa di quella ricchezza, è fenomeno mal definibile. Grazie, ancora, a quella ricchezza, nell'etica platonica il problema del diritto si presenta con fisionomia che è, al tempo stesso, originale e legata ad un antico orientamento della tradizione speculativa ellenica.

Nei suoi punti più alti, la speculazione platonica intorno al problema sembra avviata a dare perfetta sistemazione ad un tema radicato nel profondo del pensiero greco: il rapporto tra *essere* e *diritto*, tra ciò che è conforme all'essere delle cose e il loro stato normale, per cui deve essere norma di un ente ciò che è proprio dell'ente. Quasi tutto il pensiero ellenico classico è percorso, più o meno intensamente, da una forma di gius-ontologismo: l'attività retta di un essere è l'attività che si accorda con la sostanza intima dell'essere. Si tratta di un tema che non appartiene solamente alla filosofia, ma anche alle intuizioni della poesia e alle ricerche delle scuole naturalistiche; la riflessione filosofico-giuridica naturalmente ne trae immediate applicazioni: come norma del mare è la navigabilità, non la folle tempesta, come norma del corpo umano è la salute, non la travagliosa malattia, così norma della città è la convivenza ordinata, non la lotta intestina. Se gli elementi della natura scatenati nel tentativo di sopraffarsi snaturano lo stesso ambiente fisico, se le varie parti dell'organismo disordinandosi creano infermità, l'alterazione della convivenza umana è dovuta anch'essa a squilibrio, alla prepotenza di uno o più individui che tentano soverchiare gli altri impedendone lo sviluppo. Il disordine è dunque alterazione delle individualità, eccesso, prepotente prevalenza delle une sulle altre: *πλεονεξία*. Questo non si verifica se ogni individualità espliciti se stessa adeguandosi ad una misura comune che sia al centro della convivenza umana: assicurare l'*ὁμόνοια* è combattere la *πλεονεξία*. L'*ὁμόνοια* come costanza ed uguaglianza del *νόμος*, tende a questo fine. Dunque se *πλεονεξία* altera l'esplicazione dell'essere delle esistenze, il *νόμος*, opponendovisi, garantisce quella esplicazione, cioè fa in modo che l'esplicazione sia normale, sia quale deve essere per essere se medesima.

Questo ontologismo etico-giuridico (se così può dirsi) trova in Platone non soltanto conferma di nuovi argomenti, ma nuova base teoretica: le idee sono infatti l'essere in sé, l'essenza (*ὄντως ὄν, ὁ ἔστιν ὄν, οὐσία*) delle cose: l'idealità ne assicura la vera corrispondenza all'essere. L'*ιδέα* è strutturalmente normativa: la

sua logica ne fa la naturale alleata del **λόγος** e del **νόμος**. Ogni individualità per essere deve realizzare la propria essenza ideale. Perché questo avvenga, ogni individualità ha il suo posto nell'ordine cosmico, in una cooperante concordanza che va riconosciuta e rispettata. Perciò in Platone la giustizia ci si presenta come il tipico contrario del **πλεονεξία**: è temperanza per eccellenza, è «una specie di accordo e di armonia»; è ubbidienza di ciascuna parte dell'essere all'ufficio che le è proprio, che è l'ufficio in cui ciascuna parte riesce meglio, l'ufficio che quindi deve proporsi di compiere, l'ufficio che ne rappresenta la vera, ideale essenza. E perfino i malvagi che vogliano raggiungere questo o quello scopo malvagio, che è loro, devono rendere omaggio alla giustizia, devono, in qualche misura, almeno relativamente al loro fine, sottomettersi, devono cioè rinunciare, seppure provvisoriamente, a sopraffarsi a vicenda: «anzi quando diciamo di alcuni che pure essendo ingiusti compiono quando che sia qualche rigorosa azione in comune, non diciamo ciò con verità, poiché, se fossero ingiusti interamente, non avrebbero nessun rispetto reciproco; è segno che v'era in essi un resto di giustizia, la quale faceva sì che non si offendessero anche tra di loro mentre offendevano gli avversari comuni, e per essa compivano ciò che compivano e si accingevano alle imprese ingiuste con un'ingiustizia di malvagi a metà, poiché i malvagi per intero e perfettamente ingiusti sono anche perfettamente incapaci di operare». In questo e in altri luoghi della *Repubblica* (divenuti poi classici perché classicamente parafrasati ed interpretati), il realizzarsi dell'attività di un individuo come di una comunità è subordinato all'attitudine dell'individuo o della comunità a rima nere d'accordo con se stesso, col suo intimo essere, con la stessa volontà implicita nel suo agire, evitando che la passione, che è dismisura, violi l'unità che è nella collaborazione fra le parti dell'anima o fra le parti della società. L'ingiustizia è soprattutto attentato all'armonica cooperazione in cui la giustizia, come «natura umana non alta da passioni», consiste. È un criterio che (e ciò appare, forse meglio che altrove, nel *Timeo*) ha valore non solo individuale e sociale, ma cosmico: «Tutto ciò che è legato è dissolubile, ma il voler dissolvere quello che è ben congiunto e che sta

bene è da malvagio». A man tenere unito l'unito provvede il **νόμος**, che ha funzione ordinante perché è la mente del tutto in cui agisce:

l'erata etimologia che, nelle *Leggi*, fa derivare **νόμος** da **νοῦς** serve a rafforzare il concetto: la legge è condizione del l'ordine morale che regge l'uomo, lo Stato, il cosmo, per ché è «cosa divina e meravigliosa»; se non fosse tale usurperebbe perfino il suo nome.

Questa convinzione di Platone autorizza i seguaci della sua scuola a sostenere che «la legge è signora degli uomini e non gli uomini tiranni

della legge», autorizza il platonico autore del *Minosse* a negare che la legge possa essere «deliberazione cattiva» come semplice, **δῶγμα πόλεως**, mero precetto del legislatore: «la legge vuole essere scoperta della verità; e se gli uomini, come ci sembra, non osservano sempre le stesse leggi, vuol dire che non sempre possono trovare la verità che vuole la legge». La legge scopre la verità perché salva l'essenza dell'essere che commisura, garantendo la coesistente pluralità degli elementi che la compongono: come l'ijdeva, essa vuole «ricondere ad unità ciò che è molteplice e disperso». L'ingiustizia è disunione proprio perché ostacola la riduzione della molteplicità all'unità. Il presupposto di questo ordinamento unitario delle varie individualità è il rispetto delle individualità conviventi nell'ordine

garantito dalla presenza del **νόμος**: tutte le varietà, per coerenza, andrebbero dunque rispettate. Invece Platone ora tiene fede a questa conseguenza derivante dalle sue premesse sistematiche, ora, dominato dall'inebriante progetto della fondazione di una città retta da sapienti, realizzanti nello Stato l'idea del Bene, non esita a farsi fautore di un particolareggiato precettismo morale e giuridico, pronto a soffocare tutte le individualità che non possano essere inserite nel

suo piano, nel suo **σχῆμα** di città. Né questa contraddittoria incertezza di Platone è isolata o marginale nella sua filosofia; al contrario, essa è il riflesso di un'antinomia che è centrale in tutto l'idealismo platonico. Il filosofo propone una sua concezione del Bene da imporre ad uno Stato nuovo perché la dottrina delle *idee* non gli consente un concetto di Bene che sia del cosmo, dell'umanità; ma gli consente solo di vagheggiare la fondazione di una città di buoni. L'idea del Bene, al culmine del pensiero platonico, nei libri VI e VII della *Repubblica*, si presenta sì come «misura di tutte le cose», idea delle idee; ma la fondazione teoretica di questo concetto richiederebbe il sacrificio della pluralità delle *idee*: tutte dovrebbero cedere all'ideale superiorità della sovrana idea del bene. L'inventore della dottrina delle idee (al plurale) non compie questo difficile passo. Di qui l'invincibile sua incertezza intorno all'universalità del bene; di qui il suo frequente scambiare l'uniformità con l'unità; di qui il suo precettismo morale e giuridico, che rende vana l'esaltata missione

ordinante del **νόμος** se rifiuta di ordinare tutte indistintamente le individualità per quello che esse sono. Il cedimento – non ingiustificato – del fondamento della filosofia morale e giuridica di Platone (che è l'effetto del cedimento del fondamento dell'idealismo di Platone), mentre apre, col suo stesso maestoso franare, prospettive nuove, segna una svolta decisiva nella storia della cultura della Grecia e del l'Occidente.

La sicurezza dell'intuito aristotelico avverte tutte le difficoltà insite

nella moltiplicantesi pluralità delle *idee* platoniche e cerca nell'unità del divenire, nell'essenza (οὐσία), unica in potenza (δυνάμει), e in atto (ἐνέργεια), il rimedio che salvi la visione platonica della vita dal frazionamento in forme centrifughe. Aristotele sa che nel cosmo come nella città l'unità non può essere imposta a dispetto delle molteplici individualità, ma può fondarsi solo sulla discorde concordia di tutte, rispettate nel loro valore; il tentativo di Platone di opporsi a quel frazionamento imponendo l'uniformità non può conseguire il suo effetto: «ridurre l'accordo musicale ad un solo suono» non è ottenere l'accordo, ma distruggerlo. Compiuta la rinuncia alla supremazia dell'idea del bene, conviene rag giungere l'essenza delle cose attraverso la strada dello sviluppo dei fenomeni, non attraverso la strada delle idee. Rimane l'impulso originario dell'idealismo, ma il metodo è mutato. Il bene non è idealità inerte le cose nella loro essenza, ma è al termine della vita delle cose: nella *Politica*, come nell'*Etica Nicomachea*, come nella *Meta fisica*, il bene è «il fine delle individualità», è ciò a cui ogni cosa tende», quindi «il bene è per ciascuna istituzione ciò che ne assicura l'esistenza». La trasformazione dell'idealismo in teleologismo mostra l'essere ideale delle nature immanente alle nature stesse e già evita il dualismo della meccanica contrapposizione di immanente e trascendente, quasi prevedendone i monotoni sviluppi futuri. Tuttavia il successo di questo robusto sforzo di fantasia speculativa dipende dal concetto che si abbia, che possa aversi, della natura delle varie nature. Non basta dire: «la condizione di ciascuna cosa all'ultimo stadio del suo svolgimento è la sua natura»; è necessario spiegare se all'origine dello svolgimento appaia, determinante, la *materia* (ὕλη) o la *forma* (μορφή); è necessario chiarire se la seconda possa essere ancora εἶδος essendo tuttavia condizionata dalla prima. Esitante tra una specie di nuovo ilozoismo e una specie di nuovo idealismo, Aristotele non può assicurare il successo al suo sforzo; contribuisce così a mostrare, non meno di Platone, come la ricchezza di fantasia speculativa spesso sia, per felice colpa, più idonea a fecondare, in terreni diversi, le concezioni altrui che ad ordinare le proprie. Neppure la volontà di sistemare e classificare le conoscenze acquisite riscatta la genialità aristotelica da quella felice colpa. Se mai, il suo sistemare e classificare serve a mettere in luce quanto carica di perplessità e di contraddizioni possa essere una fantasia stra ricca. Ciò si vede, sempre in stretta connessione con i generali presupposti, anche nella filosofia giuridica di Aristotele. Infatti, se soltanto leggessimo nella *Politica* che «la giustizia è elemento e condizione della società civile», che «il diritto è norma della convivenza», che «la legge è in qualche modo diritto» vedremmo la polemica del realismo politico di Aristotele contro

l'irrealismo po litico di Platone non estendersi alla natura del νόμος: anche per Aristotele «la legge è intelligenza senza passioni» e «la

sovranità del νόμος equivale alla sovranità di Dio e della mente». Così, se soltanto leggessimo nell'*Etica Nicomachea* che l'uomo ingiusto è πλεονέκτης (cioè «co lui che pretende di più di ciò che gli è proprio») e che la giustizia è, in fondo, il contrario di questa pretesa, noteremmo con facilità i precedenti platonici di questo concetto e i suoi legami con quello che abbiamo creduto poter chiamare il gius-ontologismo greco. Ma la preoccupazione descrittiva, classificatoria, definitoria chiede ad Aristotele di voltare e rivoltare un concetto per considerarlo, per quanto è possibile, in tutte le sue facce, anche a costo di perderne di vista la fisionomia essenziale a causa della mobilità dei vari rivolgimenti e continui mutamenti di posizione. Così accade che la celebre analisi della giustizia contenuta nel V libro della *Nicomachea*, fra tormentate divisioni e suddivisioni, sottolinei la presenza nel pensiero aristotelico della distinzione tra giusto per natura e giusto per convenzione, distinzione presocratica trascurata da Platone perché superata dalla sua problematica. È vero che in Aristotele tale distinzione è priva dell'importanza che le sarà poi assegnata dalla fortuna ottenuta nella filosofia giuridica successiva; è vero che buona parte di codesta fortuna le tocca, probabilmente, per la scarsa chiarezza del discorso aristotelico in torno alla giustizia, il quale, preso dalla malcelata ansia di chiarire e ordinare, finisce col presentarsi, nel concetto e nell'esposizione, come uno dei più disordinati (e disorientanti) di Aristotele; ma è anche vero che la distinzione riappare, se non chiara, esplicita: «Del giusto ci vile una parte è di origine naturale, un'altra si fonda sulla legge. Naturale è quel giusto che mantiene ovunque lo stesso effetto e non dipende dal fatto che ad uno sembra buono oppure no; fondato sulla legge è quello, invece di cui non importa nulla se le sue origini sian tali o tal'altre, bensì importa come esso sia una volta che sia sancito». È probabile che la rivalutazione aristotelica della distinzione tra giusto legale e giusto naturale sia una fase del progressivo allontanamento di Aristotele da Platone; è probabile che ad un'indagine attenta quasi tutto il V libro dell'*Etica Nicomachea* possa apparire un aspetto della nuova ricerca morale di Aristotele, rivolta (come sostiene qualche autorevole studioso della filosofia aristotelica) ad una giustificazione naturale della consapevolezza pratica dell'uomo, tale da determinare notevoli differenze tra l'*Etica Nicomachea* e l'*Etica Eudemea*. Forse il chiari mento cercato nell'analisi della giustizia vuole soltanto soddisfare un'esigenza di Aristotele, sensibile al rinnovo mento di temi pre-platonici eppure sempre attratto e re spinto dalla definizione, diffusa nell'Accademia della norma ὡς ὁ λόγος. Comunque sia, la

riaffermazione della distinzione tra *natura* e *convenzione* ha particolare significato perché ora s'inserisce nella trasformazione della concezione greca della natura, trasformazione dovuta, per tanti aspetti, all'influsso del pensiero aristotelico: la natura sviluppantesi nella sua unità più che essere l'essere *normale* delle cose, diventa un essere a sé stante, tendenzialmente rivolto ad assorbire le cose. L'intervento del concetto di *materia*, come ὕλη, regolarmente, inevitabilmente modifica i concetti di *sostanza* (οὐσία) e di *natura* (φύσις). Proprio la filosofia aristotelica, intelligentemente ambiziosa di perfezionare l'insegnamento precedente col mostrare l'interno divenire della natura delle cose, aiuta la formazione di un concetto di *natura* autonomo rispetto alla vita delle cose. Col mostrare le possibili alleanze tra fisica e metafisica Aristotele mostra, al di là delle sue stesse intenzioni, le possibilità *metafisiche* della φύσις. In questa situazione, la contrapposizione etico-giuridica di φύσις e νόμος si avvia ad impensati sviluppi: le nuove possibilità metafisiche della Natura autorizzano il *diritto naturale* a porsi come una metafisica del diritto.

Non a caso il giusnaturalismo acquista piena consapevolezza di sé dopo Aristotele, con lo stoicismo. Né è un caso che l'interesse rinascimentale e post-rinascimentale per lo stoicismo sia poi alle origini del giusnaturalismo moderno.

VI

UNIVERSALISMO E PARTICOLARISMO NELL'ESPERIENZA STORICA DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO: DALL'ELLENISMO AL CRISTIANESIMO

«Nihil dicitur a philosophis, quod quidem recte honesteque dicatur,
quod non ab iis partum confirmatumque sit, a quibus civitatibus jura
discripta sunt».

CICERONE

L'alleanza di fisica e di metafisica, favorita da Aristotele, fornisce allo stoicismo gli strumenti per quella specie di naturalizzazione del **λόγος** che segna una notevole trasformazione nella concezione greca sia della natura sia del logo. Esauritesi le suggestioni religiose, e primitive ed orfiche, sovvertite le tradizioni politiche e morali della **πόλις**, il logo ellenico non ha più alimento spirituale che lo sostenga. Il logo ellenistico, per sostenersi, deve appoggiarsi tutto alla natura, fino a coincidere con essa. Il panteismo del **λόγος** stoico promuove così quell'eteroclitico «materialismo razionalistico» per cui la Stoa da un lato nega alla materia capacità di assumere qualità proprie, dall'altro fa derivare queste qualità più che dalla sollecitata razionalità delle cose. dal soffio (**πνεῦμα**) che le anima, nell'universale tensione (**τόνος**) che tutto avvince. Come nell'ultimo Aristotele, nello stoicismo fisica e meta fisica appaiono qua e là venate, stranamente, di elementi mistici, frammenti di religioni morenti o germi di religioni nascenti. Qualunque sia la varietà delle opinioni, da Zenone Cizico a Crisippo, da Panezio alla Stoa romana, la coincidenza di **λόγος** e **φύσις** giustifica l'universalismo naturalistico, fondamento dell'imperativo morale che ammonisce a «vivere conformemente alla natura» (**ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν**). Ubbidendo a questo imperativo, il diritto si fa norma naturale universale accomunante cosmopoliticamente tutti gli uomini. Il diritto universale cosmopolitico può così prescindere dal diritto *positivo* che è il diritto delle città greche travolte dall'impero di Alessandro. L'insistenza con cui i maestri della Stoa raccomandano il rispetto delle leggi positive, delle norme di volta in volta poste dal legislatore, è un aspetto della trascuranza con cui il saggio può considerarle: l'uomo retto è **νόμιμος**, ubbidiente alle leggi anche positive; ma la sua vera città non è la patria terrena, esposta ai rischi e alle offese, esposta alle conquiste di un travolgente aggressore, bensì la patria più grande che

abbraccia tutte le genti, le quali – per usare le parole di Zenone Cizico – «formano un gregge solo, che pascola nel medesimo prato». Esse, mescolando «in un grande cratere dell'amicizia ogni sorta di vita, costumi, connubi» sono obbligate da un «ordinatore supremo, mandato da Dio» a «considerare come patria comune la terra abitata».

Il maldifeso νόμος delle città greche non risulta violato dai «barbari» se «tutti gli uomini sono parenti» e non bi sogna distinguere il Greco dal barbaro, ma è bene, anzi, «mescolarsi insieme con l'affinità del sangue e la comunanza della prole».

Il giusnaturalismo, inteso complessivamente come fiducia in un diritto uguale per tutti gli uomini, superiore, per la sua stessa universalità, alle accidentali differenze del diritto storico, attecchisce sul terreno della Stoa perché favorito da tre fattori: la distinzione del giusto naturale dal giusto convenzionale; il naturalismo universalistico del Logo-Natura; l'aspirazione cosmopolitica. Tutte le forme di giusnaturalismo pensate poi storicamente nei secoli risentono, in misura maggiore o minore, di questa originaria composizione degli elementi del giusnaturalismo stoico, i quali si prestano a combinazioni diverse.

Con lo stoicismo l'antitesi di *natura* e *convenzione* oltrepassa i limiti della mera contrapposizione e della polemica in essa implicita (che sono i limiti, polemici appunto, della problematizzazione sofistica) per fare della *natura* la base dell'auspicato diritto comune a tutta l'umanità, pacificata non dalla forza delle armi ma dalla forza della ragione. Questa forza razionale può, nello stoicismo, considerare gli individui e i popoli nell'umanità che li accomuna invece che nell'individualità che li distingue proprio per la sostanziale coincidenza di Logo e Natura: il logo che non ordina e realizza le nature, ma è la natura. non deve (come il logo classico, pre-ellenistico) commisurare e regolare le diversità delle nature per contenerle nella misura del cosmo; in quanto coincide con la Natura entificata, contiene nel suo essere tutte le esistenze e ne dispone; ne dispone perché ne trascura le particolarità, accidenti che non insidiano la sovranità diarchica di Logo e Natura. Il considerare tutti gli uomini nell'in distinta unità della loro umanità consente all'aristocratica moralità del saggio stoico di uscire dalla solitudine in cui vive, lontano dalla folla degli insipientes (φᾶυλοι) soggetti alle passioni, incapaci di elevarsi alla felicità dell'ἀπάθεια.

Il giusnaturalismo cosmopolitico, per quel tanto che è evasione dalle dolorose vicende delle πόλεις storiche, per quel tanto che è amore all'umanità e non all'uomo, rischia di avviare l'etica stoica verso una morale senza slancio: pericolo grave, soprattutto per un movimento di pensiero destinato ad acquistare celebrità per la nobiltà dei suoi dettami morali e tuttavia teoreticamente debole sul tema del

fondamento della morale. Il «fuoco del l'anima» non sarebbe sufficiente a scaldare lo spirito dello stoicismo, contraddetto dal fondamentale determinismo della scuola, se la saggezza dei suoi più alti rappresentanti non riuscisse ad andare oltre la verità filosofica (che è φυσικός λόγος) della teoria con la spietata analisi di anime che, nella loro consapevolezza, fanno intrepida testimonianza della fine di una civiltà. La grandezza del l'ethos stoico è proprio in questo far testimonianza, senza arrendersi a concezioni diverse o avverse: per la fedeltà ai suoi ideali, che è tanto maggiore quanto più chiusa alla speranza, lo stoicismo arricchisce quella civiltà al tramonto, sicché a nessuno sarà poi dato concepire lo spirito del mondo classico senza il finale contributo della Stoa.

Si potrebbe dire che la spiritualità dello stoicismo è nel suo perseverare nel credere alle «docta humanae sapientiae verba» rifiutando quella nuova «stultitia» di cui tuttavia avverte il bisogno: la «sapienza dei sapienti» opponendosi alla «folia della Croce» salva la propria ragione d'essere e ottiene a questo prezzo il rispetto della civiltà nuova, rispetto che è la premessa della plurisecolare collaborazione successiva tra stoicismo e cristianesimo. Solo la fedeltà intrepida alle proprie convinzioni morali, incurante delle sorti immediate, salva gli ideali, custodendone, raccomandandone, arricchita e nobilitata, la memoria. Seneca appare il più compiuto rappresentante della cultura stoica perché è il più lucido testimone della disperata consapevolezza dell'intellettualismo classico. Tale atteggiamento è per se stesso una garanzia di sincerità e quindi respinge ogni morale di evasione. Nell'etica seneciana la filantropia, se non si concreta nell'effusione dell'azione, giustifica la propria inattività col suo vissuto pessimismo: la simpatia verso gli schiavi, «humiles amici», non può essere impulso di liberazione, ma solo riconosci mento, sereno ed amaro, della condizione in cui *dominus* e *servus* appaiono quali «compagni nella servitù della vita», dunque uomini legati alla stessa catena, obbligati, nei diversi uffici, ad una sola fatica, non ancora fratelli uniti dall'amore del dio-padre. Tuttavia già quel riconosci mento crea un rapporto nuovo, che non vale solo in una astratta umanità, ma anche nella società civile, se è vero, come si legge nel seneciano *De otio*, che la natura ci ha fatto per entrambe le repubbliche che abbracciamo col pensiero: la repubblica morale-cosmopolitica e quella giuridico-politica. Quest'ultima ci è necessaria perché isolati diverremmo «preda per gli animali, vittime senza difesa»; a nostra tutela dobbiamo servirci degli unici mezzi che possano difenderci: ragione e società. Ma il ricorso alla ragione non può essere per Seneca il ricorso a quella «ratio» che è «in corpus humanum pars divini spiritus mersa»: questa *ratio* dovrebbe da sola impedire le prepotenze, rendere obbligatorio l'uso della legge che è

«justi injustique regula». Ma se la *ratio* operasse con l'asserito suo universale determinismo, nessuna offesa si verificherebbe, nessun mezzo di difesa dalla prepotenza andrebbe apprestato. Poiché così non opera, è prudente affidarsi ad accordi particolari tra uomini convenuti in società. L'idea di un *foedus* originario, affacciandosi in Seneca come ipotesi sulla costituzione primitiva della società civile, ha richiamato l'attenzione di generazioni di lettori, al di là delle stesse intenzioni dell'autore, proprio perché appare meno marginale di quello che a Seneca medesimo potesse sembrare: è un'ipotesi che dà, sull'origine e le cause della società civile, quella spiegazione che l'universalismo giusnaturalistico non fornisce. L'universalità della *ratio* spiega la società cosmopolitica non la varietà storica delle società politiche: l'idea di un contratto stipulato, o «terrore» o «mutuo amore», fra gli uomini convenuti in una società, spiega, più o meno esaurientemente, perché gli uomini si trovino riuniti in questa o quella comunità. Probabilmente il concetto seneciano di *foedus* è nient'altro che un ricordo dei *communio*, *foedera pacis* cantati da Lucrezio, nel libro V del *De rerum natura*, sotto l'influsso del contrattualismo di Epicuro: tuttavia è accolto con consenso giacché il saggio stoico non meno del saggio epicureo ha bisogno di uscire dal suo sdegnoso isolamento: ne ha vivo bisogno, giacché il suo dichiarato cosmopolitismo, ponendolo al di sopra di tutte le città, minaccia di impedirgli l'accesso morale a qualsiasi città. La volontà di riunirsi con altri uomini in base ad un patto chiara mente stipulato evita il minaccioso rischio e consente di inserire, tra volontà individuale e volontà universale del Logo-Natura, un legame insospettato, estraneo al sistema logo-naturalistico, nel cui ambito la volontà individuale può prendere soltanto le iniziative consentite dall'universale logo, che è natura. Quel legame può essere ammesso se si consideri che la volontà individuale che stringe il vincolo contrattuale nel patto sociale non è la volontà di tutto l'individuo che entra nella società con tutto se stesso, nel suo passato e nel suo avvenire, ma vi entra soltanto per quel tanto che «risulta conforme all'utile della reciproca convivenza», secondo la frase attribuita ad Epicuro, che forse Seneca non vorrebbe sottoscrivere, ma che deve pure sottoscrivere se vuole, da un lato, entrare nella convivenza delle città storiche e dall'altro non rinnegare la forza super-individuale del Logo-Natura.

Così, in maniera caratteristica, il particolarismo contrattualistico, per cui la convivenza storica è soltanto accordo fra volontà particolari, fin dalle prime sue apparizioni complete si presenta come una conseguenza dell'universalismo della *ratio*, la quale, per essere universalisticamente astratta, può prendere contatto col mondo della storia solo mediante forme di particolarismo che, senza negazioni, vengano a patti con la realtà individuata. Così, in maniera

caratteristica, universalismo e particolarismo, anche nell'aspetto etico-giuridico, appaiono abbinati. Così già li vediamo, nel loro sviluppo, involontari alleati, nonostante il loro continuo contendere. Così si avvalora il nostro sospetto che universalismo e particolarismo siano meno antitetici di quello che il loro storico contrasto può far credere: nella storia proprio alle svolte più pericolose lungo la strada delle idee, universalismo e particolarismo appaiono singolarmente cooperanti. Col proseguire della nostra indagine ne avremo altre conferme.

Una conferma della conferma appena avuta possiamo subito trovarla in un fenomeno parallelo al formarsi del contrattualismo epicureo-stoico, cioè nella romana politicizzazione (sia lecito dir così) della *ratio*. È un fenomeno che non attende, per manifestarsi, l'elaborazione senechiana dello stoicismo. Infatti, in un tempo anteriore alla esperienza di Seneca, ha già in Cicerone il suo rappresentante più compiuto. In Cicerone, tramite l'insegnamento accademico-peripatetico e stoico, il *λόγος* si presenta come *ratio* che è *bonum mentis*, dominante la natura dell'uomo partecipante della natura tutta preordinata da una *mens divina*, che è, appunto, *ratio summa*. L'altitudine ordinante della *ratio* nella natura, e partecipe dell'ordinata natura, fa sì che *ratio* e *lex* procedano affiancate: «Lex vera atque princeps apta ad jubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis»: in questo senso la *lex* è *lex coelestis*. Lo è perché «omnia quae rei publicae salutaria essent, legitima ac justa haberentur. Est enim lex nihil aliud nisi recta et numine deorum tracta ratio». È conforme a questi principî la famosa affermazione ciceroniana: «Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna». In questa corrispondenza della legge alla natura (che è tema destinato ad essere ripreso nei secoli con innumerevoli variazioni) si vede con chiarezza il carattere naturalistico del giusnaturalismo, che in Cicerone è sostenuto con continuità, per cui argomenti del *De inventione* sono ripresi e sviluppati nel *De legibus*: «Initium juris a natura ductum videtur»; «natura jus est»; «videtur mihi quidem certe ex natura ortum esse jus». Perciò «natura juris ab hominis repetenda est natura»: a sua volta la natura umana, condizionante il diritto, è condizionata dalla natura che tutto accomuna nel suo seno, secondo l'intelligenza della *ratio* che le è immanente. Posto ciò, all'eguaglianza della natura deve corrispondere l'eguaglianza dei diritti almeno come conseguenza della «insignis humani generis similitudo», fondata sul sostanziale consenso delle genti intorno ad alcuni principî fondamentali, che è il ritornante argomento cui si appiglia Cicerone contro le preoccupanti, gravi critiche dello scetticismo, che già nella Roma degli Scipioni Carneade aveva formulato con perturbante eloquenza ed ipercritico acume, in

una formulazione destinata a trovare sempre eco nell'animo romano. Le critiche dello scetticismo, con le loro appuntite negazioni, sono più vicine al diritto storico, al diritto esistente nel mondo della storia, di quel che non sia l'universalistica *recta ratio*. Condizionata dalla natura e quindi non capace (come il logo classico) di porsi quale misura di tutte le rispettate esistenze individuali, la *recta ratio* ciceroniana, alla maniera del logo stoico (ὁρθὸς λόγος), cui si collega, è chiusa alla vita della storia, che è la vita delle esistenze individuali individuate, quindi anche dei diritti variamente configurantisi nell'individualità delle diverse situazioni e dei diversi ordinamenti. Tuttavia, il problema politico, della miglior costituzione, *de optimo rei publicae statu*, forte mente sentito, costringe Cicerone a prendere posizione di fronte alla realtà storica dello Stato, che per lui non è la πόλις decaduta e abbattuta, ma la repubblica romana ormai sviluppantesi in impero. L'urbe che ha l'ambizione di coincidere con l'orbe offre al pensatore romano la possibilità di far coincidere il diritto storico della città col diritto ideale del mondo: come l'*optimus status civitatis* è la costituzione romana quale è stata elaborata nei secoli, così il diritto migliore, più corrispondente alla *lex naturae*, è il diritto della tradizione giuridica romana. Senza contraddirsi Cicerone può contemporaneamente esaltare la legge naturale universale di contro al diritto storico; può affermare che la consapevole scienza del diritto non si ricava dagli editi del pretore o dalle dodici tavole, ma *ex intima philosophia* che è alle radici degli ordinamenti di diritto; può sostenere (con una frase cara a Giambattista Vico) «bibliothecas omnium philosophorum unus mihi videtur XII tabularum libellus superare»: non c'è contraddizione fra i vari concetti perché secondo Cicerone la superiorità ideale e pratica del diritto romano realizza in sé i principî del diritto universale e li storicizza: il diritto dei filosofi è il diritto dell'urbs-orbis, anzi i confini di Roma possono, ormai, starsi ai confini del mondo grazie, appunto, all'eccellenza del diritto romano, che è la *ratio scripta*, capace di comprendere e disciplinare i bisogni di tutte le genti, di tutti gli uomini.

Questo convincimento del pensatore romano (o compiutamente formulato o presentato allo stato di sentimento e di presentimento) ha l'importanza che ha nella storia del giusnaturalismo per la singolare forza di persuasione che contiene, fornita, per dir così, di una carica plurisecolare, garantitale, certamente, più che da una sua energia concettuale, dall'esempio operante della scienza e della pratica del diritto romano. Qualunque cosa si pensi, sulle orme di non concordanti opinioni romanistiche, intorno ai limiti dell'influsso dello stoicismo o, genericamente, della filosofia greca sul diritto romano classico e postclassico, è certo che i giuristi romani, almeno nelle loro dichiarazioni di carattere programmatico, si mostrano

spontaneamente propensi ad accogliere gli insegnamenti della Stoa, i quali favoriscono prima l'espansione giuridica e politica romana poi la codificazione giustiniana, che di quella espansione è, per non pochi aspetti, il coronamento, nonché lo strumento di successiva dilatazione tecnica e spirituale. Il metodo filologico-critico applicato agli studi romanistici, sia nelle sue feconde benemeritenze sia nei suoi sterili eccessi, può opportunamente invitarci a non accettare come letteralmente, integralmente appartenenti al diritto romano classico le più famose dichiarazioni generali sul concetto di diritto attribuite dal Digesto a Gaio, a Ulpiano, a Paolo; può esortarci a non considerare soltanto nel suo schema esterno la tripartizione, già in sé discutibile, del diritto distinto in *jus naturale*, *jus gentium*, *jus civile*; può ammonirci a dubitare dell'uso classico dell'espressione *jus naturale*; può invitarci a non perdere di vista, nella storia del giusnaturalismo romano, il valore, spesso trascurato, del concetto di *fas*, nei diversi suoi significati che, non a caso, mutano, in un senso definitivo, in epoca ciceroniana. Tuttavia i dubbi suggeritici dalla competenza benemerita degli specialisti non negano, e non vogliono negare, che i giureconsulti romani dell'età classica e dell'età giustiniana abbiano avuto chiara o confusa consapevolezza dei benefici derivanti al diritto romano da un'interpretazione rivolta a presentarlo come un diritto adatto a tutte le genti, per la sua universalità ideale e storica. Nel tempo in cui Roma gradatamente estende la concessione della cittadinanza romana, l'*jus gentium* sempre meno è l'insieme delle norme disciplinanti i rapporti fra cittadini e non cittadini, sempre più è, almeno tendenzialmente, il diritto di tutte le genti unificate dalla legge di Roma. Se il diritto è, secondo un'espressione attribuita a Ulpiano, «quod natura omnia animalia docuit» o, secondo una frase di Paolo, «id quod semper aequum ac bonum est», esiste una unità del diritto che è il presupposto dell'unificazione dei diritti nel diritto romano, interprete incomparabile di quell'unità: la Stoa, che, in origine, voleva, col diritto universale, sottrarre la forza morale del diritto agli imperatori macedoni, finisce col fornire involontariamente forza morale al diritto degli imperatori romani. Evidentemente si tratta, come abbiamo avvertito, di un altro incontro fra universalismo e particolarismo: il diritto universalizzato si astraie dalle individualità del mondo storico e, per rientrarvi, deve particolarizzarsi fino al punto di adottare tesi inconciliabili con le sue pretese universalistiche, fino al punto di diventare, da diritto sovrastorico e astorico, diritto politico, *instrumentum regni*. Con l'innocenza propria delle idee che non fanno i conti col mondo dell'individualità, che è storia, la *lex naturae* è una *lex aeterna* che finisce, volente o no lente, col subordinare la sua vantata *aeternitas* alle fortune temporali dell'impero di Roma.

Certo, la contraddizione in cui l'intangibile purezza della legge eterna è costretta a cadere con tale temporalizzazione non deve far dimenticare come questo suo entrare nella storia, per quanto contraddittorio, le assicuri una vita più ampia, che è la premessa del successo del diritto romano, celebrato, nel divenire degli ideali e delle idee, cioè nella sua verità più alta, al di là dei confini spaziali e temporali dell'impero di Roma: la politicizzazione del diritto universale stoico nel diritto romano vi gente è anche storicizzazione di un'idea e come tale è destinata a ricchezza di frutti. Nonostante ciò, la disagiata posizione in cui si trova la *recta ratio* positivamente giuridicizzata mal nasconde l'artificio su cui poggia. Il cosmopolitismo giuridico dei giuristi romani, per quanto faccia, non riesce a superare le critiche che già Carneade aveva, *ante litteram*, formulato. Per quanto sforzo di intelligenza impieghi, non le supera Cicerone nel *De re publica*, nei passi che sono ricordati (e non è casuale il ricordo, né il vivo interessamento) da Tertulliano, da Lattanzio, da Aurelio Agostino. Non è dato al giusnaturalismo ciceroniano trovare un'esauriente risposta contro l'imbarazzante argomento che era stato sostenuto da Carneade: «omnibus populis qui florerent imperio, et Romanis quoque ipsis qui totius orbis potirentur, si iusti velint esse, hoc est si aliena restituant, ad casas esse redeundum et in egestate ac miseriis jacendum»: trascurare o mascherare ciò è errore «non modo populi et imperitorum, sed etiam philosophorum, qui praecepta quoque dant ad injustitiam, ne stultitiae ac malitiae disciplina et auctoritas desit».

I pensatori dei primi secoli cristiani possono ricordare e tramandare le critiche di Carneade senza timore di contribuire, anch'essi, a «dare autorità alla malizia»: a differenza dei giuristi romani, essi, infatti, non sono rag giunti da quelle accuse: senza temerle, possono essere fautori di un giusnaturalismo cosmopolitico modellato su quello stoico e ciceroniano, perché l'impero in cui credono, in cui vogliono vivere, non è l'antico impero, ma il nuovo: l'impero cristiano, il *sacrum imperium*, nel quale la legge retta ed eterna può essere restituita a tutta la sua incontaminata idealità. Ma forse questa restituzione, che, per un verso, è anche una *restitutio*, appare troppo facile per essere vera: per riconoscersi nella novità della sua fisionomia dovrà svilupparsi in un lungo travaglio, che sarà lenta, faticosa maturazione.

VII

UNIVERSALISMO E PARTICOLARISMO NELL'ESPERIENZA STORICA DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO: DAL CRISTIANESIMO PRIMITIVO AL DECLINO DEL MEDIO EVO

«Quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui
iniperant ad impia et iniqua non cogant?».

AURELIO AGOSTINO

Lo sforzo con cui il pensiero cristiano, nei secoli della sua formazione e del suo consolidamento, inserisce la rivoluzione dell'Evangelio nella tradizione della classicità rappresenta uno dei momenti più perturbanti della storia del mondo più ancora che per la grandezza degli ostacoli esterni che supera per la grandezza degli sfiorati, evitati rischi, contenuti nel suo seno stesso. La volontà di annettere al cristianesimo tutto ciò che in passato è stato detto di bene (secondo la frase sintomatica di Giustino:

ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἶρηται ἡμῶν χριστιανῶν ἔστιν)
è una prova di forza anche perché sopravvaluta le incipienti possibilità di discernimento della cultura cristiana primitiva, che tuttavia forma se medesima grazie a questa esperienza coraggiosamente affrontata. Nell'ambito di tale esperienza, il fenomeno che è stato acutamente designato come «recezione cristiana dello stoicismo» può essere considerato tra i più densi di incognite. L'opportunità e la facilità di usare alcuni degli strumenti concettuali messi a disposizione dallo stoicismo sembra esentare il cristianesimo dal fabbricarsi propri strumenti concettuali; sembra obbligare il cristianesimo a conoscere della filosofia greca prevalentemente i temi elaborati dallo stoicismo. Soprattutto rispetto alla visione del diritto, il passaggio dalla concezione stoico-romana alla concezione accettabile dall'etica cristiana è troppo agevole ed è quindi tale da potere allontanare l'etica cristiana da una meditazione autonoma del tema. Il passaggio sembra infatti ridursi talvolta, nei primi tempi, ad un adattamento e ad un perfezionamento, di cui il modulo è suggerito, con influssi neoplatonici e neopitagorici, da Filone di Alessandria: la *lex naturae*, non si è manifestata nelle Dodici Tavole della legge romana ma si manifesta nel Decalogo di Mosè, nella legge dell'Antico Testamento, non sciolta, bensì adempiuta dal Verbo neotestamentario. Giustino, Clemente di Alessandria, Ireneo, Origene, Tertulliano si rifanno tutti, o

nello spirito o nella lettera, alla nozione ciceroniana della *vera lex recta ratio*, della quale le *Institutiones Divinae* di Lattanzio ci conservano la definizione più celebre, quella che «Marcus Tullius in libro de re publica tertio paene divina voce depinxit». L'ammirazione per il concetto ciceroniano della *lex naturae* è tanto più convinta quanto più dettata dalla necessità di possedere un concetto del diritto che da un lato consenta di diffidare delle ordinanze dei principi e dall'altro non esasperi le posizioni paoline esaltanti la «giustizia della Fede» piuttosto che l'«osservanza della Legge». La legge di natura, realizzata nella legge mosaicocristiana, soddisfa le varie esigenze. Senza dubbio, quando Giustino identifica il Cristo con la legge eterna e perfetta (αἰώνιος νόμος καὶ τελευταῖος) immette negli schemi classici un'incredibile novità; però, fino a che essa non viene elaborata e approfondita, può agire come nuovo impulso religioso e morale, ma concettualmente può essere impiegata ancora come formula inserita nella cornice dell'antico sistema.

Si può dire che nella concezione del diritto della Patristica e della Scolastica, fino a tutto il XIII secolo, l'antico e il nuovo convivano, quasi sviluppandosi parallelamente nelle loro reciproche possibilità. Nella Patristica la necessità del ricorso ad una solida idea di ordine teologico ed ecclesiastico induce non solo Ambrogio ma anche Aurelio Agostino ad aderire alla provata razionalità delle strutture concettuali elleniche ed ellenistiche: esse, col loro intrinseco razionalismo, permettono la costruzione di principî basilari che difendono dalla irrazionalità delle rinnovantisi richieste di carattere tutto mistico: perfino le confusioni concettuali, le ambiguità, le contraddizioni, i compromessi servono a dare una fisionomia unitariamente organica al cattolicesimo occidentale, diverso dall'orientale soprattutto per il suo atteggiamento nei confronti degli insegnamenti del razionalismo greco. La costante esaltazione della *lex naturae* come *ratio* ordinante è un aspetto di questo atteggiamento. Al *vir justus* di Ambrogio, che «habet legem mentis suae et aequitatis ac iustitiae suae normam» e che vuole «secundum naturam vivere» dà un senso di sicurezza affidarsi a classiche verità già autorevolmente riconosciute: dà un senso di tranquillità, tra le mille nuove insidie della sua ardita avventura spirituale, poter dire: «unde igitur haec vel Tullius vel Panaetius aut ipse Aristoteles transtulerint, apertum est satis».

Il sostegno chiesto dal pensiero cristiano dei primi secoli alla tradizione non è il segno di un accoglimento passivo di principî etici già accettati: è il segno della consapevolezza delle difficoltà presenti in un mondo di idee nuovo, da affrontare con tutti gli aiuti che possano essere accolti. Si può dubitare che tale consapevolezza sia sempre chiara prima di Agostino, ma non si può dubitare che essa sia chiara in Agostino. Questo autore, spinto dalla sua insaziabile curiosità

intellettuale verso conoscenze più ampie, e più intensamente vissute, specie grazie ai suoi contatti con platonismo, neoplatonismo, stoicismo, si rende conto, meglio dei suoi predecessori e dei suoi contemporanei, della necessità di costruire l'edificio logico e teologico della chiesa di Roma anche con materiale tratto dai templi e dalle scuole di Atene e di Alessandria: sa che è una necessità imposta dagli stessi ardimenti della nuova costruzione. Perciò Agostino, se nel *De diversis quaestionibus* ripete, anche alla lettera, concetti che appartengono al giusnaturalismo ciceroniano, se nel *Contra Faustum*, e frequentemente in tutta la sua opera, si ispira alla *lex* come *recta ratio*, sa di utilizzare frammenti che appartengono ad un mondo morale che, per tanti aspetti, non è il suo. Agostino non può condividere l'illusoria speranza che aveva indotto Ambrogio a credere che l'impero di Roma potesse continuare sotto la guida della Chiesa, divenuta *totius orbis Romani caput*. Agostino è in grado di raffrontare le speranze già promosse dalla conversione di Costantino con la realtà resa tragicamente evidente dalla conquista di Alarico; è in grado di costatare che, di fatto, Roma finisce perché i Romani sono finiti: l'attuazione della legge universale nell'impero cosmopolitico rinnovato dal νόμος καθολικός non gli appare possibile. La sede del nuovo ordine, perfetto, deve essere dunque trasferita nella città celeste: il *De Civitate Dei* viene incominciato nel 413, tre anni dopo il sacco di Roma. L'influsso platonico e l'opposizione al manicheismo impediscono, tuttavia, ad Agostino di separare la città di vina e la città terrena con un fosso invalicabile, in cui potrebbe sprofondare perfino il concetto dell'umanità del *Filius Dei*. La cosmopoli celeste non è totalmente estranea alla storia perché attraverso la storia la Provvidenza prepara all'uomo una cittadinanza migliore. La legge divina non deve, pertanto, ignorare l'ordine naturale: «Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans»; qui non c'è soltanto l'eco di espressioni stoiche, c'è qualcosa di più; c'è – sottintesa – la problematica del complesso rapporto tra Grazia e Natura, nella cui dialettica l'*ordine di natura* comprende tutta la realtà dell'uomo storico: l'ordine di natura, ad un dato livello, è salvato, conservato dalla volontà di Dio che sovrasta la Natura e che ha una capacità di riscattarla ignota alla volontà divina concepita dallo stoicismo. D'altro canto la *lex aeterna*, che è legge del macrocosmo, si riflette nel microcosmo umano attraverso l'azione della *mens* dominante l'uomo, però non determina l'uomo ad ubbidirla: se una *causa deficiens* fa sì che l'uomo, fragile e libero, disubbidisca alla *mens*, l'uomo si fa inferiore alla sua natura ordinata, evade dall'*ordo rectus*, nella cui orbita Grazia e Provvidenza potranno riportarlo. Per la «series calamitatis», discendente «a liberi arbitrii malo usu», il diritto naturale

originario voluto dalla Grazia per lo stato di innocenza assoluta deve degradare in diritto naturale secondario, cui è inferiore il diritto positivo, posto dallo Stato quale provvisorio rimedio al peccato e per la conservazione immediata dell'ordine: questa specie di diritto, in Agostino (che ricorda Plotino), ha la sua fonte nel male. Per liberarsi di questa origine deve elevarsi all'esempio della *lex divina*, giacché, come si legge nel *De libero arbitrio*, «in temporali lege nihil est justum ac legitimum quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt». Per questa attitudine della legge temporale di seguire, se pure imperfettamente, la legge eterna, la città terrena è meno diabolica di quel che potrebbe essere condannata ad essere: è sì *civitas diabuli*, è sì edificata nella cenere e nella polvere della condizione umana nella storia, tuttavia può cercare, anche attraverso la storia, la sua salvezza, perché anche nella storia può guardare al modello della legge eterna, può, anche nella storia, rendersi meritevole del sussidio della Provvidenza. Il pessimismo di Aurelio Agostino di fronte allo Stato e alle sue leggi non è mai incondizionato. L'uomo morituro, che sappia che la sua essenziale salvezza è nella profondità intimissima della sua anima, non deve attribuire allo Stato e alla società più interesse, più potere di quel che abbiano, nella transeunte vita. Tuttavia, suo compito è evitare che i governanti comandino cose empie e ingiuste. È vero che da Agostino i «regna» sono guardati con diffidenza («Remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?»); ma l'uomo può agire perché la giustizia non sia bandita dallo Stato. Non tutto il mondo degli uomini è costruzione diabolica, perché la natura umana è media: sta «inter angelos bestiasque». Per questo, tutto sommato, la *lex aeterna* di Agostino ha nella città storica accesso più libero di quello che avesse la legge eterna nello stoicismo antico. Nonostante la contrapposizione fra le due città, *lex aeterna* e *lex temporalis* hanno modo di comunicare e perfino di collaborare. Come si vede, l'adozione cristiana del concetto stoico della *lex recta ratio* non solo non è pedissequa, ma è capace di evolvere, con autonomia, verso concezioni nuove.

Questa evoluzione è favorita dalla minuziosa sistemazione compiuta da Tommaso d'Aquino, sebbene essa, a ben guardare possa ritenersi (nonostante molte interpretazioni in altro senso) meno lontana della filosofia agostiniana da derivazioni stoiche, forse più direttamente ritrovate mediante quei precedenti dello stoicismo che sono in Aristotele. Gli innumerevoli commenti agli articoli della *Prima Secundae* della *Summa theologiae*, dedicata al problema dell'essenza della legge, gli attenti confronti con passi di opere minori che se ne discostano o la ribadiscono non devono far deviare l'attenzione dei lettori da ciò che principalmente va notato: Tommaso d'Aquino propone un universalismo giusnaturalistico meno idoneo di quello

agostiniano, almeno nella coerenza del sistema, ad aver contatti col diritto storico regolante la vita degli uomini e delle comunità nella loro concreta individualità. I richiami frequenti alla *communitas* o alla politicità del diritto non devono essere fraintesi né devono distrarre: prima di ogni altra cosa viene la dipendenza della regolarità della legge dalla regolarità del cosmo. L'affermazione «*nihil est aliud lex quam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem*» proviene in linea diretta dalla supposizione che tutto il mondo sia retto dalla divina provvidenza e che «*tota communitas universi gubernatur ratione divina; et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo, sicut in principe universitatis existens, logis habet rationem*». Per questa dipendenza, considerata quasi automatica, la *ratio practica*, non meno della *ratio speculativa* è manifestazione diretta della *ratio divina*, quindi partecipe delle sue caratteristiche: sotto questo rispetto, connaturata al concetto generale tomistico di *legge* è l'*aeternitas*, che è l'eternità medesima della *ratio divina*, la quale «*nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum*». Per capire le varie forme di *leges* che discendono dalla nozione di *lex*, per intendere fino a che punto esse si giustifichino nelle loro formulazioni, occorre guardare l'intero sistema in cui la *ratio* si colloca, notando che essa, anche quando è «*principium humanorum et moralium actuum*» o (come si legge nella *Summa contra Gentiles*) «*moralium mensura*», sempre è al centro di un cosmo che, nella cosmo logia di Tommaso, è fisico e morale insieme. L'influsso di Aristotele, i bisogni della polemica teologica, l'insegnamento di Alberto Magno mettono alla base del pensiero di Tommaso un divenire naturale, mosso da un Motore la cui esistenza è dimostrata con argomentazione fondamentalmente fisico-meccanica, che è l'arco di sostegno della costruzione tomistica: il finalismo è sempre incline al meccanicismo. D'altra parte, la problematica di *materia* e *forma*, mutuata da Aristotele, dà luogo ad una specie di materialismo formalistico, che la concezione, geniale ma esitante e incompleta, della *materia signata* non riesce a risolvere nei suoi eterogenei elementi, la cui sin tesi dipende dall'azione della divinità in quanto questa è *natura naturans*. Se è tale, tutti i *defectus* della condizione umana, nell'aspetto fisico, metafisico, etico, lasciano all'uomo libertà minore di quella lasciategli dalle *causae deficientes* indicate da Aurelio Agostino (il quale, nonostante i risultati del suo irruente antipelagianismo, ha, in fondo, maggior rispetto per la responsabilità del cittadino peccatore nella città terrena: lo stesso inserimento in una *civitas* lo lascia meno indifeso nei confronti del l'automatismo naturale-razionale della *ratio*). Il naturalismo teistico di Tommaso meccanicizza l'intervento della legge naturale-razionale: non per niente Tommaso fa appello alla frase, già ricordata, attribuita ad Ulpiano, «*natura omnia animalia*

docuit» con una frequenza in cui tutti gli esistenti sono egualmente accomunati nel l'uguale natura, secondo una visione «naturalistica» che, risolutamente affermata nel *Commentum in Libros Sententiarum*, è, nel complesso, più attenuata che respinta nella *Summa theologica*. Per l'azione efficace della natura naturante, l'ordine del cosmo è rigidamente gerarchico: le *leges* subordinate alla *lex aeterna* sono entità giuridiche disposte dalla *divina voluntas* che è *ratio*: *lex naturalis*, *lex humana*, *lex divina*, distinte fra le loro funzioni, sono gradi di una sola gerarchia. La *lex naturalis* è la parte cipazione della legge eterna nella natura razionale, ossia nell'uomo. La *lex humana* è voluta, trovata dall'uomo, ma, determinata dalla natura razionale di lui, deriva dalla legge naturale, dalla quale può essere dedotta *per modum conclusionis* o alla quale può avvicinarsi approfondendone, con la specificazione, i dettati (*per modum determinationis*). La *lex divina* è la legge voluta da Dio come immediato legislatore e comprende la legge anticotestamentaria (*lex vetus*) e la legge neotestamentaria (*lex nova*). Tutte le discussioni cui ha dato luogo la tormentata questione della possibilità di una *lex umana injusta* hanno avuto grande importanza, nella formazione del pensiero moderno, nel campo della morale, del diritto, della politica, perché le soluzioni consigliate da Tommaso sono state guardate, appunto, con occhi moderni, o, per meglio dire, sono state viste nello spirito di concezioni che anche Tommaso ha contribuito a formare, ma che sono posteriori a Tommaso. Il quale afferma, con suggestivo vigore, che le *leges injustae* «magis violentiae sunt quam leges» soprattutto perché per lui la legge ingiusta è uno strappo nell'ordine cosmico, una vera violenza fatta alla natura, ad una natura che fa parte della conformazione fisico-metafisica del cosmo. Infatti la *natura* di Tommaso è, per la logica interna del suo teleologismo, ancora fatta di φύσις, a differenza della *Natura* di Agostino che, in questa o quella *civitas*, è più aperta alla Grazia almeno per quel tanto che è più vicina al misero uomo storico, e quindi, sotto questo profilo, è già *storia*. Tommaso è indotto a dire recisamente che le leggi umane ingiuste «nemmeno sono leggi» perché, più che conoscere le leggi quali sono nel mondo umano, riconosce le leggi quali sono state volute, o autorizzate, da Dio: in fatti il principe legislatore ha, in Tommaso, minori responsabilità del principe di Agostino. Il principe di Agostino deve faticosamente tentare, se è *princeps bonus*, *princeps christianus*, di tener lontano dalla città terrena il male che attecchisce nella città terrena e perciò gli sono richieste doti quasi eccezionali, degne del πολιτικός di Platone, un πολιτικός aiutato dalla Grazia; l'altro, il *rex* di Tommaso, deve specialmente guardarsi dal divenire tiranno, e a tal fine gli basta seguire i comandamenti che, tramite la *lex naturalis*, gli derivano dalla *ratio*; deve, insomma, saper stare nell'*officium* che è suo, e mantenerlo.

Si potrebbe dire, un po' paradossalmente che l'esistenza storica di *reges* che tralignano in *tyranni* ha la benemerenzia di rompere il cerchio dell'ottimismo giuridico di Tommaso: il giusnaturalismo tomistico, chiuso nel sistema del sovrannaturalismo naturalistico, prende drammatico contatto con la storia grazie alle *violentiae*, alle «disubbidienze» dei tiranni.

Le preoccupazioni etico-politiche validamente contribuiscono, infatti, a sottrarre l'universalismo giuridico dell'Aquinate ad una forma di determinismo giusnaturalistico, che potrebbe riprodurre, aggravato, raddoppiato, il determinismo giusnaturalistico della Stoa antica. Si noti: se la *ratio* razionalizzante le *leges* determina le condotte morali e giuridiche in un cosmo più ancora che fisicometafisico, fisico-teologico, tutte le nature naturate sono condizionate in un ordine che è il mondo della natura determinata dalla divinità, la quale ne è il primo motore: in una simile concezione, la libertà dell'uomo nella storia, minacciata dal determinismo della Natura e dal determinismo della Grazia, può vivere soprattutto grazie alle contraddizioni del sistema. Se Tommaso orientasse decisamente le sue premesse verso la strada della più conseguenzialistica coerenza, nella filosofia giuridica tomistica non vi sarebbe nemmeno la possibilità di ammettere deviazioni dalla legge divina, che dovrebbe avere applicazioni automatiche, da cui solo la teocrazia potrebbe trarre le più rigide conseguenze. Il *dictamen rationis* si rinchiuderebbe in una sua purezza più astorica di quella del primo stoicismo: uscirne sarebbe ancora più difficile.

Invece Tommaso sfugge ai rigori di questa coerenza: vi sfugge per il suo senso del limite, che è sempre senso della realtà, avversione (che è istinto, prima che ricordo aristotelico) alle posizioni estreme; vi sfugge per il suo stesso ragionare in dettaglio, procedendo di affermazione in affermazione, di confutazione in confutazione, di do manda in risposta, che è un ragionamento che non facilita la sintesi, favorisce il formalismo logico, evita di vedere l'ultima conclusione di non poche asserzioni, però è espressione di un tenace desiderio di rendersi conto di tutta la realtà, minutamente, anche nel particolare, sicché l'universalismo metafisico viene naturalmente attenuato da una sorta di particolarismo metodologico. Tale particolarismo metodologico stimola il contatto col reale, che non può essere estraneo al pensatore che si è assunto la difesa della Chiesa nel corpo ormai formato delle sue dottrine, logiche, teologiche, etiche. Il contatto col mondo delle realtà etico-giuridiche storicamente individuate non avviene, perciò, nella *Secunda Secundae* della *Summa theologiae*, dedicata alla trattazione del problema della giustizia. Non si può negare che tale trattazione attenni in parte, per le esigenze proprie del tema morale, l'universalismo astratto del giusnaturalismo tomistico; tutta via essa,

a nostro modo di vedere, rimane, più che altro, come esempio altamente ammonitore della difficoltà di affrontare con metodo veramente filosofico quel sentimento sfuggente, e felicemente invadente, che è, nell'uomo, la giustizia: ogni volta che il filosofo (si chiami anche Aristotele o Tommaso) tenta di sottoporlo ad una compiuta analisi si perde in un groviglio di distinzioni, divisioni, suddivisioni, in cui l'intero si dissolve e il moralista rischia la sorte del chimico che, per analizzare la composizione dell'ossigeno respirato, decida di sottrarlo sperimentalmente al suo stesso organismo. Il contatto col mondo delle realtà etico-giuridiche avviene, per Tommaso (dentro e fuori i limiti del *De Regimine Principum*) nelle preoccupazioni etico-politiche: quando egli esamina il fenomeno del tiranno *a titolo* o *ab exercitio* non studia, in un'ipotesi casistica, solo un caso di scuola, ma pensa a eventi verificatisi nella storia, verificantisi nella storia a lui circostante, che ormai preme, con le volontà ribelli dei *reges*, ai confini degli asseriti diritti della Chiesa. Nella storia esiste ormai un diritto laico, che possiede argomenti sempre più agguerriti non solo contro le dottrine canonistiche, ma anche contro il diritto naturale cattolico, che non riesce più a difendersi ricorrendo all'espedito delle eccezioni che, a giudizio insindacabile della Chiesa, singolarmente ammettevano come *necessario* (necessario di una necessità storica) ciò che era dichiarato *innaturale*. Nella storia esistono ormai leggi umane sempre più autonome, che si avviano a rifiutare l'ossequio, anche meramente formale, a quell'*jus* che, per essere contenuto (come dice la frase di Isidoro di Siviglia ripresa e confermata dal *Decretum Gratiani*) «in lege et in Evangelio», sembrava dover dipendere perennemente dall'interpretazione della Chiesa. Nella storia esiste un sempre maggior numero di giuristi pronti a mettere a disposizione dei *reges* interpretazioni indipendenti, sorrette da una dialettica che, da Abelardo in poi, fa progressi anche nell'arte di distinguere fra il *sic* e il *non* delle questioni giuridiche. Nella storia, con sempre maggior vigore, ogni re, che appena consolida il suo potere, impara a lottare per affermarsi energicamente «in regno suo imperator» (secondo una formula che, come insegna la più esperta storia giuridica, non appartiene solo ad un determinato ambiente politico, né si riconnette ad una particolare polemica, ma, in quanto espressione di un diffuso stato d'animo, abbraccia tutto un ampio movimento culturale, fecondo di avvenire nel diritto pubblico degli Stati di Europa). Nella storia, insomma, operano *singulares personae* sempre più gelose della loro singolarità e personalità e perciò tali da sottoporre di volta in volta a critica quel *finis communitatis* che è il *bonum commune*.

Certo, questo nuovo atteggiarsi delle *personae* finisce col rendere instabili gli *status* dei vari individui, gli *officia* dei vari poteri;

sommueve gli ordini della perfetta gerarchia tomistico-ecclesiastica, teologicamente giustificata; insidia molti privilegi faticosamente conquistati dalla Chiesa, incomincia a mettere in dubbio la stessa supremazia morale e politica di Roma, la *plenitudo potestatis* del papato, minando così le basi della Santa Romana Re pubblica. Ma è un moto di vita che, in quanto prorompente manifestazione della *personalità*, non può essere respinto dal pensiero tomistico: esso può tentare di controllarlo, ma non può combatterlo. Non può combatterlo senza rinnegare se stesso e, peggio, tutta una corrente del pensiero cristiano, la più nuova e fertile, quella che alla *persona* ha dato vita concettuale.

Qualunque cosa si debba pensare sull'apporto del pensiero greco alla formazione del concetto dell'autonomia morale individuale; si debba o non si debba ritenere che merito dei Greci sia stato il non aver negato la realtà dell'individuale rendendone possibile il riconoscimento al cristianesimo; si dubiti o non si dubiti della tesi che insiste sull'invincibile *oggettivismo* o *realismo* della filosofia greca, è doveroso prendere atto che il concetto di *persona*, quale è inteso dalla coscienza filosofica occidentale, si sviluppa dalla nozione di Boezio: «*persona est rationalis naturae individua substantia*». Le numerose concezioni medievali successive, da Riccardo di S. Vittore («*Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*») ad Alano di Lilla, a Tommaso d'Aquino che accetta, perfezionandola, la definizione boeziana, o si rifanno a Boezio o subiscono l'influsso della sua impostazione del problema, che nel trattato *De duabus naturis* definisce la persona dell'uomo riferendosi alla questione della natura del Cristo, uomo e dio. Nessun pensatore cattolico può resistere alla vigoria che emana dal concetto di *persona* perché tale concetto deriva dall'approfondimento filosofico dell'idea centrale del cristianesimo, l'idea caratteristica della cristianità destinata a segnare profondamente anche la storia della filosofia che, da Agostino ad Hegel, ne fa chiara testimonianza: l'idea del Dio personale, del l'incarnazione di Dio. Tommaso, come ogni altro filosofo cristiano, non può ordinare gerarchicamente il suo mondo ideale ispirandosi al modello del logo stoico e assicurando l'ordine dei concetti e degli individui con l'obbedienza naturalistico-teistica alla *ratio aeterna* perché il logo cristiano è logo personalizzato, è Verbo che è carne, e vive di vita propria, ormai emancipato dalla tutela dei moduli classici. Il pensiero cristiano medievale, mentre utilizza le idee elleniche ed ellenistiche, mentre si sforza di piegarle alle nuove esigenze, sviluppa nel suo seno quel seme concettuale, che germina e cresce. Le *singulares personae* che, agli albori dell'umanesimo, entrano vivace mente nella storia delle idee e degli Stati non possono essere combattute dalla Scolastica anche se spezzano gli schemi della Scolastica: sono il frutto, o previsto

o imprevisto, della maturazione del pensiero cristiano. È inevitabile che la *persona*, che è stata scoperta e si è ormai scoperta, voglia farsi valere e – come avviene – per con fermare e consolidare la propria esistenza infranga prima di tutto le strutture che l'hanno originariamente aiutata e sostenuta. Incomincia così il ciclo polemico della vita della *persona*, che potrà chiudersi solo quando, sperimentate tutte le esperienze da sperimentare, avrà trasformato la sua istintiva volontà di reagire in esperta volontà di agire.

Anche la questione degli universali, in cui la filosofia del Medio Evo cristiano tocca i suoi vertici, è domi nata, nonostante alcune contrarie apparenze, dal contrasto fra il valore logico-ideale e il valore reale-personale degli enti di cui l'essere è intessuto: il logo impersonale classico e il logo personale cristiano contendono per la sintesi, riallacciando le fila spezzate di un discorso originariamente platonico. Affermazioni del valore dell'individualità si possono trovare nel nominalismo individualistico di Roscellino o nel tendenziale individualismo logico-etico di Abelardo, l'uno e l'altro considerabili, sotto particolari rispetti, come precursori dell'occamismo, che è il movimento di pensiero che, seguendo vie aperte dallo scotismo, maggiormente contribuisce allo sgretolamento dell'architettura tomistica. Al di là della distinzione, tal volta ingannevole, di *nominalismo* e di *realismo*, nel seno delle più tipiche discussioni della filosofia medievale sorge lentamente il nuovo senso dell'individuale: contro Tommaso, che corre il rischio di perdere l'individuo nella visione della materia, *principium diversitatis individuorum*, e che non riesce a ricuperarne interamente e sicura mente l'individualità nella *materia quantitate signata*; contro Tommaso, che è esposto alle suggestioni dell'astratto razionalismo dell'universalismo averroistico molto più di quello che la sua polemica *contra Averroistas* possa far credere; contro Tommaso, dunque, Duns Scoto rivendica il valore dell'individuo, *ultima realitas* in cui l'essenza, per l'*haecceitas*, si perfeziona. Da questa rivendicazione scotistica prende l'avvio, prende coraggio, la rivolta del l'individualismo, che ha il suo campione in Occam e la sua divisa nella formula impaziente secondo cui «sufficiunt singularia et res universales omnino frustra ponuntur». Tale singolarismo, se entra nella munita roccaforte del tomismo anche attraverso le brecce aperte dalle rinnovate, persistenti fortune dell'averroismo, è, di fatto, avversario, non alleato, dei seguaci di Averroè. Col porre la forza del pensiero al di sopra di ogni possibilità di individuazione, coll'universalizzare l'intelletto agente facendone un'impersonale intelligenza della specie umana, Averroè mostra i pericoli insiti in tutte le forme di materialismo, formali stico, compresa la tomistica, che è in posizione difficile rispetto alla questione della relazione tra universalità e individualità perché non sa

spiegare esaurientemente come l'unica ma te ria universale si esprima individualmente, si realizzi nel le varie *partes*. L'occamismo approfitta, per dir così, della dimostrazione data, involontariamente, dall'averroismo e non esita a raggiungere, non senza seducente precipitazione, la conclusione: «*praeter illas partes absolutas nulla res est*».

L'unità della *ratio aeterna* è così frazionata nelle parti in cui si scompone, nello stesso tempo in cui l'impero cristiano medievale si divide in *regna* sempre più ansiosi di autonomia, di indipendente sovranità.

Il processo è parallelo e non c'è bisogno di esagerare il parallelismo per metterne in luce la simultaneità, che non è meccanica concomitanza, ma identità di problemi: il logo, personalizzato, si è discostato sempre più dal carattere di *ratio aeterna*, si è avvicinato sempre più alla razionalità delle persone, individualmente considerate nella energia creatrice della loro coscienza. Esse, consapevoli ormai della loro individualità, vogliono espandersi, anche a costo di troncare ogni rapporto col logo universale, da cui tuttavia derivano. La volontà di esaltare con argomenti nuovi un logo impersonale, o la volontà di controllare mediante l'azione di quello, la nuova personalità degli individui, può soltanto affrettare il moto di autonoma espansione degli individui, nella loro individualità morale come nella loro individualità politica.

Il pensiero di Marsilio da Padova, nei primi lustri del XIV secolo, è manifestazione sintomatica della nuova, ancora incompiuta, consapevolezza. Il suo occamismo non è nell'avvicinamento letterale di parti del suo pensiero a quello di Occam o nella possibilità di attribuire, erroneamente, ad Occam il *Defensor Pacis* marsiliano; è nella sua concezione dello Stato e del diritto. A proposito della quale è lecito parlare, come è stato fatto anche autorevolmente, anche con l'ausilio di citazioni persuasive (prime fra tutte, come è giusto, quelle che mettono in evidenza gli influssi di Giovanni di Jandun) di *averroismo politico-giuridico*, ma solo nel senso che Marsilio partecipa del moto innovatore e critico favorito, alla fine del Medio Evo, a volte più indirettamente che direttamente, dall'averroismo. Per il resto, Marsilio Patavino, per difendere la nuova autonomia dello Stato, ha bisogno di rifarsi ad una visione non monistica della vita, cioè ad una visione al cui vertice non stia l'insegnamento assoluto della Chie sa: il monismo averroistico, o nelle segrete sue alleanze o nelle sue aperte ostilità col tomismo, non potrebbe aiutarlo come l'aiuta il pluralismo occamistico, suggerendogli l'idea di un ordine morale e logico in cui operano attivi centri autonomi. In questo ordine rinnovantesi, sostenere, come sostiene Marsilio, «*ubi non principantur leges non est politia*» significa molto di più che ripetere un noto concetto della

Politica di Aristotele: significa dichiarare che non è vero Stato quello che non sia sottoposto alle sue leggi e soltanto alle sue leggi, cioè a quelle norme che non sono sentenze morali o religiose, ma «actus imperati», precetti positivi del legislatore, esercizio concreto di una sovranità che «ab humana mente immediate pervenit» e che ha in Dio solamente la «causa remota», esercizio, peraltro, di una sovranità che non è assoluta volontà del principe in quanto è, nella sua fonte storica, voluta dal popolo, il quale è «pars valentior», rispetto a cui il governo è «pars instrumentalis seu executiva». Certo, la nostra maniera di leggere il *Defensor Pacis*, ritagliandone idealmente alcuni passi, è la maniera del lettore che conosce le esperienze del giusnaturalismo settecentesco, del giuspositivismo ottocentesco, dello Stato di diritto, del democraticismo moderno: tuttavia tale lettura, pur nella sua infedeltà, rimane indicativa: lo è per le stesse alterazioni e sforzature a cui il testo di Marsilio Patavino si presta. Non vogliamo, con questo, fare l'apologia di quel reato di lesa serenità storiografica che è l'infedeltà, anche parziale, alla lettera di un classico; vogliamo, piuttosto, giustificare le generazioni successive di lettori, che non a torto vi hanno individuato uno spirito nuovo, il quale, più consapevole o meno consapevole, non manca nell'opera, e ne fa il documento esemplare di una crisi, fornito di questa caratteristica forse anche per l'ingenuità di al cune sue convinzioni, che, inquadrare in uno scritto avente un carattere meno immediatamente libellistico, in uno scritto di maggiore impegno e di più alto respiro si rileverebbero con minore facilità. Non è facile rilevarle, in fatti, nella *Monarchia* di Dante, scritta, per quanto è dato sapere, circa dieci anni prima del *Defensor Pacis*; tuttavia, anche nel trattato dantesco non mancano convinzioni che denotano una pensosa sensibilità di fronte ai problemi nuovi. Sia o non sia esatto ritenere che l'interesse dell'autore si riveli più vivo nel *liber primus* e nel *liber secundus*, i quali assegnano all'impero un ruolo di protagonista, rispetto al *liber tertius* che più si avvicina agli argomenti abituali della controversia guelfo-franco-ghibellina, certo è che la nuova tentata spiegazione delle ragioni provvidenziali del successo dell'impero universale di Roma preordinante l'avvento dell'impero cattolico di Cristo, nel suo stesso ricorrere a classiche tesi del tomismo, nel suo stesso risentire di innegabili influenze dell'averroismo, fondamentalmente non contrastanti con l'ispirazione tomistica, mostra la preoccupazione di rinnovare i temi dell'universalismo etico-politico perché essi sono insidiati. Bisogna dimostrare *ex novo* che «humanum genus potest regi per unum supremum principem, qui est Monarcha» perché questa conclamata verità riceve ormai continue smentite. Il poeta, *vir philosophiae domesticus*, mette la sua perizia dialettica al servizio del l'unità del mondo medievale perché sente che quell'unità vacilla. Qualunque sia

la sua vera aspirazione, qualunque sia la riposta intenzione della sua vagheggiata *restauratio imperii*, il primo umanista del Trecento non può non avvertire le novità che l'umanesimo nascente prepara.

VIII

UNIVERSALISMO E PARTICOLARISMO NELL'ESPERIENZA STORICA DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO: DALL'UMANESIMO ALL'ILLUMINISMO

«Ma che cosa è infine una legge? Fino a quando ci accontenteremo di unire a questa parola soltanto delle idee metafisiche, continueremo a parlare senza capirci; e quando avremo spiegato che cosa è una legge di natura non sapremo meglio, per questo, che cosa è una legge dello Stato».

ROUSSEAU

L'umanesimo, nella sua essenza, è scoperta del valore dell'individualità umana in un'umanità che tende a distinguersi in gruppi riuniti sulla base di valori, appunto, personali, creati dall'attività dell'uomo, artefice della sua fortuna, padrone della sua storia. In una simile umanità l'evocazione di una norma universale, dominatrice di un indistinto universo, non può essere attuale. Per questo aspetto, l'umanesimo è la fine della *ratio* come astratta *ratio aeterna*, è ambizione di sostituire all'antica *ratio* impersonale le *rationes* personali. Morale, politica, diritto, ambiscono a passare dal dominio della *ratio* al dominio delle *rationes* e il diritto naturale aspira a distinguersi nei diritti naturali degli individui.

Questa ambizione non è, naturalmente, subito chiara ed espressa: tutto lo sviluppo del pensiero moderno, che è pensiero critico-razionale, faticosamente si adopera, nei secoli, ad esprimerla. È necessario che essa compia tutt'intero il suo fortunoso itinerario affinché si renda completamente conto della natura e dei limiti dello spazio spirituale che è suo. Gli itinerari dello spirito, anche quando si spezzano o deviano, sono guidati da una loro coerenza, che è la fedeltà degli uomini pensanti agli ideali pensati: tutti gli sforzi per interromperli o fermarli sono vani e diventano, a loro volta, momenti di quel viaggio, che, attraverso trionfi o sconfitte, deve continuare fino in fondo, fino a dove comanda la logica inesorabile delle idee. Anche le intermittenze e le discontinuità, che non vanno ignorate, rientrano, a loro modo, in tale logica.

L'esuberante vitalità del Rinascimento incomparabilmente aiuta la transizione dal dominio della *ratio* al dominio delle *rationes*, tuttavia, per la stessa ricchezza dei suoi motivi, non sempre ne facilita l'espressione. Se la poesia, fin da Petrarca, eleva a problema

l'inquietudine del sentimento individuale; se le arti figurative, fin da Donatello e Masaccio, lavorano a disegnare la figura umana nella sua scavata umanità; se la scienza della natura, fin dalle primitive intuizioni di Ruggero Bacone, divide, con processo individualizzante, la vecchia unitaria φύσις nella pluralità delle sue sperimentate conoscenze e dei suoi verificabili calcoli; se, insomma, la vita del conoscere e del volere si ramifica nelle sue nuove, varie esperienze, sempre è avvertito il bisogno inderogabile di legare insieme la varietà delle esperienze nell'ubbidienza ad una norma che, sovrastandole, le regoli. Questo bi sogno si manifesta in richiami letterali a principî illustri, presi a prestito dal riscoperto mondo antico; si manifesta in tormentata ricerca di regole nuove, nella quale fermentano (come avviene tipicamente e suggestivamente in Cusano o, forse con meno nuove suggestioni, in Bruno) germi di idee cariche di immatura genialità; si manifesta in un culto della Forma, intesa come essenza delle cose, nella quale il Bello, il Buono, il Giusto e l'Esatto possano riconoscersi; oppure si manifesta nell'esaltazione di una rinnovata Natura intesa come Necessità che sia armonica misura di tutte le proporzioni, «necessità» che della stessa natura sia «freno e regola eterna», secondo la frase di Leonardo cui Galileo si ricollega.

L'avvertita opportunità di rifarsi ad una ritrovata Misura appare, con maggiore o minore evidenza, in tutto il Rinascimento: è quasi la sottintesa ricerca di un *ubi consistam* della *renovatio* rinascimentale. Da un lato essa fa onore al nuovo spirito realistico, ne mostra il senso del limite: dall'altro rischia di fermare innanzi tempo lo slancio del rinnovamento, esaurendone l'impulso nella precocità di un compromesso che sia sintesi mancata. Affiora ogni tanto il pericolo che un ammodernato classicismo nasconda i veri dati dei problemi: per esempio, a proposito del problema della natura del diritto, trova troppi echi, in un restaurato stoicismo di maniera, l'elogio della *lex* creata *de mente divina, aeterna curans*, pronun ciato nel *De nobilitate legum et medicinae* da Coluccio Salutati.

Perché l'antico e il nuovo si riconoscano nella loro diversa fisionomia, nella reciproca utilità e razionalità del loro essere storico, è indispensabile che la loro antitesi non venga attenuata, non venga retoricamente celata sotto il paludamento di togate sentenze della rintracciata classicità. L'antitesi, se c'è, deve essere tutta spiegata: solo a questa condizione potrà essere consapevolmente, laboriosamente superata. Sotto questo profilo, va dato alla Riforma il merito di costringere il Rinascimento ad esprimere tutto l'implicito che porta in seno: il rozzo anti-umanesimo di Lutero esplica una funzione maieutica più efficace dell'umanesimo raffinato di Erasmo. Il dramma c'è, e non è nascosto: lo spirito critico deve così palesarsi per quello che è nel suo compimento: libero esame. L'irruenza scatenata di alcune

polemiche di Lutero, col suo stesso semplicismo teologico, con le sue stesse confusioni logiche, con le sue stesse contraddizioni etiche, è fautrice di rude chiarezza.

In tal modo la coscienza religiosa va diritta al centro del problema e conclude il movimento incominciato nel declinante Medio Evo con la formazione delle sette che *praedicabant omnes passim* e vantavano che ognuno potesse essere *bonus sacerdos* purché fornito di virtù illuminata dalla Grazia. La Riforma ha la capacità che mancava alle sette preriformate: fonda nel centro d'Europa una nuova organizzazione ecclesiastica, minacciosa per la chiesa di Roma. L'ordine medievale, nelle sue graduate gerarchie morali e chiesastiche, cade interamente e la stessa chiesa cattolica finisce col prenderne atto provvedendo coraggiosamente ad una propria restauratrice riforma.

In un ordine non più verticale, ma orizzontale, decentrantesi in centri autonomi, il richiamo ad una norma astrattamente universale, anche quando è verbalmente ripetuto, perde ogni efficacia o, per conservarne una parte, deve acquistare nuovi significati. Il nuovo orientamento di pensiero e di azione non ricorre ad un νόμος universalmente sovrano, ma cerca un fondamento alle varie autonomie. Nella ricerca di questo fondamento le esperienze dell'universalismo normativo possono essere messe utilmente a frutto, anzi debbono: l'anti-umanesimo luterano giova dunque soprattutto come pungente stimolo. La lezione della Riforma (della Riforma allo stato di mera ribellione) è istruttiva specialmente nelle sue antinomie: da un lato essa insegna a sopprimere ogni mediazione gerarchico-normativa, dall'altro ne mostra la necessità; da un lato esalta il libero esame, dall'altro imprigiona la libertà in una cupa predestinazione esposta a tutti gli arbitrî di una Grazia non frenata dalle prudenti difese del razionalismo scolastico. All'ultima tappa del percorso delle sue contraddizioni la Riforma trova il nuovo dogmatismo, costruito da Melantone con materiale d'origine palesemente scolastico; trova l'esaltazione del braccio secolare dello Stato, salvatore della nuova chiesa dall'anarchismo politico-religioso delle nuove sette. Dalla riforma il pensiero riflesso è indotto, dunque, non soltanto a fare apertamente i conti con la realtà di tutte le nuove autonomie, ma anche a comprendere che quelle autonomie, nonostante le loro originarie ambizioni, trovano limiti invalicabili cui, presto o tardi, si sottomettono. Dopo la Riforma lo spirito critico della filosofia moderna impara (sebbene sia un insegnamento da cui trae profitto con lentezza ed incostanza) che il limite del suo ardito sperimentare non può collocarsi là dove voglia, ma là dove deve. Le autonomie nuove, individuali e collettive, se vogliono essere se stesse devono trovare una norma che ne misuri, ne regoli l'attività eliminando, per quanto è possibile, ogni discordanza fra volere e dovere, tentando di far

coincidere, al limite appunto, l'uno con l'altro. Se l'universalismo giusnaturalistico ha mostrato, declinando, tutti i suoi difetti, il particolarismo, che vorrebbe succedergli, teme la solitudine della particolarità e le intraviste sue conseguenze, perciò vuole assicurarsene guardandosi dall'ingenuità delle posizioni radicali, mettendosi alla ricerca di un fondamento che garantisca l'esistenza delle individualità nella loro particolarizzata natura. A tal fine vengono utilizzati tutti gli elementi del mondo classico e del mondo moderno che possano apparire rispondenti allo scopo: l'umanesimo della tarda Rinascenza procede, infatti, nelle sue produzioni con una prudenza resa accorta dagli ostacoli che vorrebbe aggirare, di cui ha ormai coscienza. Il pensatore che ne rappresenta gli sforzi, nel suo ricercare una solida base al nuovo diritto, è Ugo Grozio: è Ugo Grozio molto più di Giovanni Althusio perché nel suo equilibrio e nel suo vissuto desiderio di libertà meglio si riflettono interessi umanistici ed interessi religiosi, ripensati non tanto con no vità di ragionamento quanto con capacità di sintetizzare, rappresentare tutto un moto di idee.

Senza dubbio, a leggere i Prolegomeni al *De iure belli ac pacis*, nei quali sono accennati i motivi più famosi della tematica groziana viene da chiedersi, a prima vista, dove siano le novità che hanno indotto studiosi autorevolmente qualificati a parlare di Grozio come «il più notevole e più originale pensatore che sia sorto sul terreno dell'umanesimo»; viene da chiedersi, in particolare, dove siano le novità che hanno fatto di Grozio, per antonomasia, il fondatore del diritto naturale moderno: le monotone citazioni sembrano volenterose di trovare conferma nell'autorità dei classici più tradizionali e l'argomentazione si sviluppa con ondeggiamenti in cui non si sente il contemporaneo di Cartesio. Osservazioni analoghe potrebbero farsi per tutti gli scritti di Grozio e, entrando più addentro, nel merito, potrebbero toccare anche punti fondamentali dell'opera di lui. L'insistenza sul tema della sociabilità della natura umana riecheggia Aristotele e Marco Aurelio, Cicerone ed Agostino, talvolta anche nelle espressioni usate: «inter haec enim quae homini sunt propria est appetitus societatis, id est communitatis, non qualiscumque, sed tranquillae et pro sui intellectus modo ordinatae». Alla società, che è ordinato insieme di uomini rivolti ad un fine comune, il diritto è indispensabile: «nulla est communitas, quae sine jure conservari possit». Della società il diritto è *ratio*: ma il diritto naturale, come «dictatum rectaerationis», non è voluto soltanto dalla razionalità dell'associarsi umano, ma anche, in principio, da Dio, che è autore della sociabilità umana perché autore della umana natura, prescritta o vietata. A contatto con questi ritrovati concetti razionalistico-naturalistici può sembrar giusto domandarsi quale valore vera mente

innovatore possa avere la convinzione groziana se condo la quale il diritto naturale sarebbe anche se Dio non fosse; può sembrar lecito sospettare che essa, più che voler essere (come è stata storicamente interpretata) una recisione del diritto naturale dall'influsso della teologia, più che essere l'emancipazione del giusnaturalismo dal teologismo, sia l'eco di discussioni patristiche e scolasti che. Ora, che la formula «etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum» derivi di lontano non pare dubbio e, forse, più che indicarne i precedenti letterali in Ugo di S. Vittore, in Gregorio da Rimini, in Gabriele Biel, in Giacomo Almain o, più immediatamente, in Suarez, bisognerebbe continuare a cercarne le fonti in tutta la problematica che, fin dai primi secoli cristiani (addirittura da Tertulliano, il quale usa fortunate espressioni, poi ripetute) disserta sul tema della obbedienza di Dio alla propria volontà e sulla applicabilità a Dio del principio di non contraddizione, argomenti lungamente dibattuti a cui Grozio è tenacemente sensibile (e del resto, lo sarà anche Leibniz); tuttavia la lontana provenienza delle formule non prova la sudditanza di Grozio all'impostazione scolastica del problema se non nella misura in cui tutta la Riforma, nel suo stadio più evoluto, riprende e rinnova disquisizioni teologiche medievali. Alla maniera dell'umanesimo cristiano del Sei cento europeo, quale, appunto, si presenta in specie nella cultura religiosa, morale, giuridica dei Paesi Bassi, la veustà dei sostegni vuole essere nient'altro che collaudata garanzia della stabilità del sistema etico in costruzione. La più nota formula groziana, con la sua stessa ripetizione, sgancia il diritto dalla teologia perché richiama la vecchia ipotesi con spirito nuovo, che non è, né vorrebbe mai essere, «scellerata» tesi insinuante che Dio non esiste, una distinzione del diritto naturale da ciò che non gli appartiene: per questo aspetto, la distinzione attuata da Grozio è un momento di quella naturalizzazione della religione che nella teologia riformata del Seicento europeo prepara, attraverso il progresso delle teologie particolari, la diffusione della «religione naturale»: a ragione è stata notata la vicinanza non solo cronologica, ma storica, di Grozio a Charron, a Herbert di Cherbury, caratteristici rappresentanti di un pensiero in cui il mondo morale è rappresentato come autonomo. In questo ambiente culturale l'autonomia rivendicata da Grozio al di ritto naturale forse appare più ampia di quello che l'autore stesso voglia; ma ciò non significa che manchi in lui ogni volontà di rivendicarla; anzi, l'antica formula, cui egli ricorre, tanto più accentua un'opposizione quanto più vuole, se non nasconderla, attenuarla. Del resto, avviene così per tutta la *modernità* del pensiero di Grozio, che non può essere colta in un'analisi che, scomponendo le varie parti della composita concezione groziana, ne scorga facilmente le lontane ispirazioni e le mal conciliate conclusioni: razionalismo, naturalismo,

empirismo, storicismo si possono vedere convivere nell'opera dell'umanista olandese perché la loro unità è nella consapevolezza del l'autore che non regge allo sforzo di sintesi, cui è ìmpari, ma sa di muoversi in nuove dimensioni di vita etica. L'ossequio a modelli classici, l'utilizzazione di frammenti stoici e scolastici, l'appello, esteriore, alla detronizzata *ratio* potrebbero autorizzare l'opinione che la «fortuna di Grozio» nei secoli sia frutto di un equivoco (e già su questa possibilità sintomatica di equivoco si potrebbe meditare) se non sussistessero, anche nella filosofia giuridica groziana, elementi tali da rivelarne chiaramente le sicure novità. Di questi, tre soprattutto ci sembrano degni di particolare menzione, nella prospettiva del nostro di scorso: un primo elemento è il metodo storico, seguito più volte nelle trattazioni di tradizionali temi giusnaturalistici, in cui si avverte sia la volontà di trovare nelle individualità della storia conferma di non giustificate affermazioni, sia l'attitudine a profittare delle esperienze della nuova erudizione e della nuova filologia, non estranee all'autore di lavori storici modernamente condotti; un secondo elemento è la storicizzazione, o empiricizzazione, dell'idea di contratto sociale, che consente di insistere sia sulla libertà che ha ogni popolo di «eligere qualem vult gubernationis formam», sia sulla diversità e singolarità dei vari patti costitutivi delle società civili, cioè, in ultima analisi, sulla pluralità degli ordinamenti; un terzo elemento è l'attrazione dei problemi di diritto internazionale, che non è solamente nelle questioni maggiori sull'*jus belli* e sull'*jus pacis* o nelle questioni minori, ma non meno urgenti, suggerite dalla polemica contro Selden intorno al *mare liberum* e all'*jus praedae*, ma, in senso più lato, sulla questione centrale del diritto pubblico dell'Europa moderna, cioè sulla coesistenza paritaria di Stati sovrani, indipendenti da qualsiasi potestà sovrastante e collegati da un diritto interstatale, risultato della loro contrattuale volontà di convivere in comunità. Sullo sfondo del pluralismo religioso e morale si profila così, ormai chiaramente delineata, la fisionomia del pluralismo giuri dico. In questa novità di aspetti, qui sommariamente indicati, sono i frutti di una cultura etico-giuridica che su pera le discussioni anche immediatamente antecedenti, in cui l'antico e il nuovo stavano sospesi in una contrapposizione che rivelava la loro sostanziale perplessità: la realtà della pluralità di ordinamenti sovrani retti da regimi tendenzialmente liberi (e già evolventisi, nelle aspi razioni, verso le libertà nazionali) ottiene da Grozio un riconoscimento teorico da cui guadagna compiuta dignità, in un orizzonte in cui la verità dello Stato avente una sua storica razionalità oltrepassa la trattatistica politica rinascimentale, conferma le intuizioni di Machiavelli, sottrae la «ragion di Stato» al suo dottrinarismo polemico, impedisce che i consensi della cosiddetta Seconda Scolastica diano (a mezzo dei

«monarcomachi cattolici») ambiva lenti ratificazioni al diritto dei popoli, mostra la vanità delle evasioni dell'universalismo nell'utopia, seducente tentazione non solo di Tommaso Campanella, ma perfino, seppure in uno speciale modo, di Francesco Bacone.

Con l'idea del contratto sociale Grozio, affiancandosi con indipendenza ad Althusio, inaugura il giusnaturalismo moderno, che è, quasi per intero, contrattualistico e, con ciò stesso, indica quale *natura* assuma come suo riferimento: almeno, la natura riferita sempre, in un modo o nell'altro, all'individuo umano: una natura che è, se cono una terminologia significativamente fortunata tra Seicento e Settecento, «ragione naturale». È una *natura* che potrà poi essere accusata di astrattezza come la *ragione* di tipo cartesiano, con cui indirettamente collabora: è una natura che potrà poi sembrare un inutile diaframma fra l'uomo e la sua storia; tuttavia è lo strumento con cui l'uomo incomincia ad impadronirsi concettualmente della sua storia conservando una misura che sia regola agli individui e alle collettività. Per questo aspetto, il giusnaturalismo moderno favorisce il passaggio dall'universalismo del giusnaturalismo stoico e medievale al di ritto tutto storicizzato. Infatti, il diritto naturale moderno vuole provenire dall'intimità profonda dell'uomo: «Illud ipsum naturale jus ex principiis hominis internis profluit», come dichiara Grozio in una frase significativa. Non a caso, l'atteggiamento di questo giusnaturalismo rivolto a ricercare relazioni uniformi tra i fenomeni umani, come tra i fenomeni fisici, influenzerà a lungo anche lo storicismo, che di quella rilevata astrattezza è il critico più severo; lo influenzerà molto oltre Montesquieu, molto oltre la convinzione che le leggi siano «des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses». In fondo, *natura* e *contratto sociale* fan no sì che le *rationes* succedute alla *ratio* abbiano una loro razionalità: l'hanno nella natura perché trovano nelle proporzioni della vita-umana (valutate anche con metodo matematico, con un metodo che non esclude l'auspicio di una matematizzazione del diritto) la costanza dei rapporti che la scienza naturale trova nelle leggi fisiche, senza più bisogno di *fingere hypotheses*; l'hanno nel contratto perché trovano nell'accordo di volontà una legge che, senza ne gare la particolarità dei contraenti, è regola dei loro comportamenti permettendo l'esplicarsi di una vita sociale.

Nella concezione post-copernicana della *natura* e nella concezione post-groziana del *contratto sociale* il giusnaturalismo moderno ha i suoi sostegni e i suoi limiti. Questi ultimi, siano vasti o siano ristretti, assicurano al diritto naturale una circolazione ideale certamente più ampia di quella che sia consentita ad una «scuola del diritto naturale» che voglia essere considerata in senso stretto. Di fatto la prevalente filosofia giuridica, da Grozio a Rousseau, è tutta giusnaturalistica,

almeno nel senso che il problema del diritto naturale, dei diritti naturali, nelle discussioni *pro* o *contro*, vi ha una posizione centrale. A questo giusnaturalismo la concezione nuova della natura e la concezione nuova del patto sociale suggeriscono soluzioni vincolate alla loro problematica. Al quesito del diritto naturale, che si chiede come accordare fra loro le *rationes* personali rispettandone la volontà vera, la concezione della natura suggerisce la risposta secondo cui l'accordo è determinato dalla natura delle cose, nella quale è la vera volontà, che è obiettiva ed obiettivante ma relativa ai soggetti che possono, o devono, volerla. Oppure suggerisce una risposta meno recisa e forse per questo più aperta ad altre soluzioni: l'accordo è quello voluto dalla sensibilità umana mediata dalle ragioni del l'utile individuale. L'idea del contratto, a sua volta, si connette alla concezione della natura, ma vi si discosta per tentare di modificarla, trasformandola da natura promotrice di regolarità matematica (come nella visione rinascimentale o postrinascimentale) a natura depositaria di primitiva, rimpianta bontà (come nella visione, se non romantica, preromantica): a questa il diritto naturale deve ispirarsi, per tentare di creare un accordo che ricuperi, almeno parzialmente, la bontà naturale originaria, lasciando l'uomo quanto più è possibile libero, come la natura avrebbe voluto, come la società non può permettere. Sono le risposte suggerite da Hobbes e Spinoza per un verso, da Rousseau per un altro.

È interessante rilevare che anche nel nuovo naturalismo, guida del diritto naturale moderno, non manca il ricordo dello stoicismo, davvero destinato ad accompagnare il diritto naturale in tutta la sua storia, in tutte le sue incarnazioni. L'influsso stoico, che è soprattutto fisico-logico alle sue origini, diventa fisico-metafisico nel naturalismo teologico del giusnaturalismo tomistico, diventa fisico-matematico nel particolare giusnaturalismo sia di Hobbes sia (*mutatis mutandis*) di Spinoza. La presenza, tante volte notata, dell'antecedente stoico nel pensiero europeo tra i secoli XVI e XVIII non è soltanto una conseguenza della ammirazione rinascimentale per le virtù dell'etica stoica, è anche un legame tra alcune forme dello stoicizzante naturalismo medievale (naturalismo finalisticamente razionalistico nonché, per altri aspetti, sovranaturalistico) e alcune forme del pensiero moderno. Quello che nella Scolastica era mezzo al fine teologico ora diventa mezzo al fine matematico-meccanico; quello che nella Scolastica era inquadramento in un ordine verticale, ora diventa inserimento in un ordine orizzontale, nel quale, tuttavia, i vari centri autonomi, per vivere, per coesistere nella convivenza necessaria, hanno bisogno di riferirsi a rapporti costanti. Perciò l'«empirismo» di Hobbes e il «razionalismo» di Spinoza presentano alcuni caratteri paralleli: sono i caratteri che provengono dal nuovo causalismo e dalla

dottrina meccanica della natura, concetti, appunto, non incompatibili con la memoria di concetti stoici quale è stata tramandata dal Medio Evo.

Anche l'«atomismo» di Hobbes, quando guarda a Democrito, lo vede, in buona parte, con gli occhi della Stoa. Tuttavia, nell'urto delle individualità mosse dalle sensazioni non c'è, non può esserci, per Hobbes, un *λόγος* ordinante, una *ratio* regolante: l'impulso deve sopraffare l'impulso secondo l'*impetus* che basta ad assi curare il moto e, col moto, un ordine meccanico, ma non basta a spiegare un ordine morale. In questo, Hobbes è più coerente non solo di Grozio, ma anche di molti pensatori posteriori, oscillanti fra nuovo naturalismo, volontarismo e provvidenzialismo deistico: egli, in quanto crede ad una pluralità di forze in naturale movimento, non crede alla possibilità dell'intervento di un ente natura che spinga gli uomini a riunirsi nella società. La spinta naturale all'associazione, se fosse un vero e proprio *appetitus*, non avrebbe poi bisogno di ricorrere (come vorrebbe Grozio) a patti costitutivi dell'unione sociale particolare e della sottomissione ad un sovrano, patti a loro volta garantiti da un diritto naturale che obblighi a rispettarli. Al contrario, lo stesso ricorrere all'idea del patto sociale mostra che lo «stato naturale» primordiale è uno stato asociale, ferino, in cui l'uomo è nemico all'uomo. Per oltrepassare questa fase, la natura umana deve essere spinta dalla paura a creare una forza che sia più forte della dilacerante lotta iniziale. A far cessare la lotta di tutti contro tutti può valere solo uno Stato autoritario, un sovrano armato della sua assolutezza: valgono, cioè, le autorità salutate dal *Leviathan* hobbesiano come liberanti e che sono effettivamente tali non solo nella logica del ragionamento di Hobbes, ma nella logica stessa del particolarismo moderno, che può salvare se medesimo solamente se riesca a sommare le particolarità impedendone il moto naturalmente centrifugo. Tutto il processo che evolve dallo «stato naturale» primordiale, asociale, alla società stretta nei vincoli temibili dell'assolutismo è un processo naturale, che ubbidisce alle leggi di natura più vere, che – come si legge nel *De Cive* – «non sono altro che una specie di conclusione tratta dalla ragione in merito a quello che si deve fare o tralasciare». La «ragione acquisita dagli uomini attraverso la natura stessa» induce prima alla assodante paura, poi al contratto di soggezione al sovrano che, col suo dispotismo, salva l'individualità dalla distruzione, ne permette quella conservazione che la natura, prima di ogni altro fine, persegue. Così lo Stato, *homo artificialis*, salva, col cittadino, l'uomo naturale, il quale, secondo Hobbes, preserva la sua personalità ubbidendo, non credendo, a quel «dio mortale» che, grazie alla accentrata potenza, lo stesso Stato diviene. Questa specie di salvataggio *in extremis* della coscienza morale appare, invero, meno

convincente in Hobbes che in una tesi affine di Spinoza: se, come vuole Hobbes, l'individualità è tutta quanta nell'impulso che la spinge, se il pensiero è soltanto accostamento di sensazioni mosse dall'energia che è nell'ordine fisico-meccanico, individualità e pensiero sono salvati per intero dallo Stato, e manca, quindi, un residuo che possa riservarsi di ubbidire allo Stato salvatore senza tuttavia credergli, senza credere al comando ubbidito. Né vale dire che l'uomo non può, a rigore, credervi perché ne conosce il meccanismo di formazione, di cui è l'autore: nel sistema hobbesiano l'individualità non vuole essere che conservata nel suo essere e non può volere altro, è soddisfatta in quel Volere. Più fondato è, piuttosto, l'invito di Hobbes al governo dello Stato a comportarsi con ragionevolezza: questa forma di ragionevolezza è ammissibile perché corrisponde all'impulso di conservazione dello Stato stesso. In fondo, le possibilità di «giustizia» che rimangono nella società statalizzata di Hobbes sono affidate solamente a tale ragionevolezza: in uno Stato in cui l'individualità umana, cioè la vitalità dell'essere umano, viene salvata senza residui, grazie appunto alla sua socializzazione, la ragionevolezza di chi regge lo Stato è l'unica *ratio* che abbia ragion d'essere: solo la legge posta dal principe legislatore ha una sua razionalità, «La legge civile» – si afferma nel *Leviathan* – «è, rispetto ad ogni suddito, il complesso di quelle regole che lo Stato gli ha imposto di usare con la parola, con lo scritto o con altro sufficiente segno della propria volontà, per la distinzione del diritto e del torto, cioè a dire, di ciò che è contrario e di ciò che non è contrario alla norma». Incomincia così la positivizzazione del diritto, insieme con la socializzazione dell'etica.

Nelle conclusioni a cui perviene, il pensiero hobbesiano mostra come il diritto naturale si radichi profondamente ai problemi più vivi della filosofia moderna. Se Grozio aveva intravisto la complicazione delle connessioni implicite nel nuovo giusnaturalismo, Hobbes ne inizia lo sviluppo, con ciò stesso oltrepassando i temi groziani, più tradizionali, che la scuola del diritto naturale intesa in senso stretto, e rappresentata tipicamente da Pufendorf, vorrebbe far rivivere, spesso ritenendoli più vitali. Perciò Pufendorf, nonostante la chiarezza divulgativa della sua esposizione, nonostante le sue benemeritenze nei confronti della cattedratica predicazione dei principî del giusnaturalismo moderno, nonostante alcune sue felici intuizioni, specie sul concetto di Stato e su nozioni di diritto pubblico, nonostante alcune sue preveggenti anticipazioni (si pensi, ad esempio, alla sua opera che si intitola al «dovere dell'uomo e del cittadino» – *De officio hominis et civis* –) merita, forse, più le critiche di Leibniz che l'ammirazione di Vico: le merita, a rigore, proprio perché il suo eclettismo e la sua volontà di conciliare Grozio con Hobbes non si accorgono che il diritto naturale è ormai oltre Grozio, è a una nuova

svolta del suo cammino ideale.

Il nuovo giusnaturalismo può sì avviarsi a divenire popolare grazie alla utilità politica di alcune affermazioni, può sì partecipare attivamente alla lotta per la fondazione dello Stato moderno, ma trae alimento per questa sua capacità di azione dalla meditazione complessa che lo connette alla nuova gnoseologia non meno che alla nuova etica. Di questo valore, *lato sensu* «meta fisico», del diritto naturale moderno si rende conto perfettamente Spinoza che, nel suo sistema, non perde mai di vista il problema del diritto. Il diritto, infatti, è, modernamente, problema di volontà: questa impostazione è implicita nella visione pluralistica degli ordinamenti paritari; è, tra riserve, incertezze, pentimenti, esplicita in Hobbes, giacché nella volontà del Sovrano si assommano tutti gli sforzi delle individualità che, ubbidendo ad un impulso naturalerazionale, si sono salvate nello Stato. Come problema di volontà, come manifestazione regolante obiettivamente la particolarità soggettiva, il diritto si pone in posizione antitetica al determinismo meccanicistico della *Substantia*, che regge il panteismo spinoziano, in cui la Natura è Dio e Dio è «causa immanens, natura naturans». Parrebbe che a questo sostanzialismo causalistico i chiari ricordi scolastici, filtrati attraverso le più ardite riflessioni rinascimentali, debbano insegnare a creare un naturalismo (anche qui, tutto venato di suggestioni stoiche) in cui la natura naturante, più esperta sia di quella di Tommaso d'Aquino, sia di quella di Giordano Bruno, abbia la libertà di dar luogo ad un determinismo assoluto, più valido di quello tomistico e, con le debite differenze e distanze, di quello bruniano, perché svincolato da ogni ossequio ad una *ratio* sovra stante e limitante. In un simile determinismo sembra che la libertà dell'uomo, mero «automaton spirituale» non possa essere che pretesa illusoria. Ma la *substantia* spinoziana, anch'essa partecipe (a suo modo) del pluralismo moderno, è, prima di ogni altra cosa, il mezzo per stendere un ordito che leghi insieme le slegate individualità: i *modi* e gli *attributi* sono vincolati intimamente alla sostanza divina per conservare se stessi, per salvarsi dalla dispersione. Questa salvezza costituisce sempre la più vera preoccupazione del pensatore moderno. La dipendenza delle individualità da uno Stato assoluto o da una sostanza assoluta non è relativa allo Stato o alla Sostanza, bensì alle essenze individuali che vanno salvate: queste formano le realtà che sono fine del ragionamento, di fronte ai mezzi logici escogitati per trovare una forza perseverante grazie a cui esse possano conservarsi. Tutto il pensiero moderno rischia continua mente di annullare le individualità nella ansiosa preoccupazione di salvarle a tutti i costi, anche all'assurdo costo di negarle in una falsa universalità che serva in qualche modo a giustificarle. La consapevolezza dell'*amor intellectualis Dei*, per cui

l'individuo, attingendo il Bene, può assumere coscienza della propria individualità, amata da Dio e, per questo amore, riscattata dall'automatismo, è il fallimento del monismo assoluto, ma è un fallimento volontario, che porta il discorso sul soggetto che veramente preme a Spinoza, il soggetto che squarcia il velame del linguaggio spinoziano, mezzo geometrico e mezzo teologico: l'uomo. Nel proprio sentire il limite della passività, nel proprio emotivo e intellettuale sentirlo come tale, nel proprio *intelligere*, l'uomo riconosce il fondamento della vita morale, scopre l'«idea hominis, tamquam naturae huinanae exemplar». Nella riconosciuta moralità, la ragione è più potente della *potentia* prepotente dello stato di natura, che vorrebbe il debole sempre sopraffatto e che vorrebbe fermare il diritto dove si ferma la forza. La natura vuole anche che il limite della *potentia* sia avvertito: avvertirlo è, per l'uomo, superarlo razionalmente. Il superamento può verificarsi col contratto sociale utile al debole (come avviene nel *Tractatus theologico-politicus*), può verificarsi con la prevalente potenza dello Stato (come avviene nel *Tractatus politicus*), ma in ogni caso quel superamento garantirà l'esistenza di diritti individuali, che «nemo, et si velit, cedere potest»: questa riserva in Spinoza è possibile perché deriva dalla stessa avvertita razionalità che, più potente della *potentia* naturale, crea o il patto sociale o lo Stato accentrato. Anche nell'elogio del potere dello Stato autoritario, che è nel *Tractatus politicus*, Spinoza non si contraddice, giacché «scopo dello Stato è la sicurezza della vita», della vita dell'individuo umano che ha bisogno di inserirsi in un ordine che lo protegga perché nel singolarismo delle nuove esistenze non trova, altrimenti, valida protezione. In Spinoza, non meno che in Hobbes, la costosa difesa del singolo ad opera dello Stato è il punto d'arrivo del giusnaturalismo moderno.

Tutto il pensiero che si organizza intorno all'individuo per salvaguardarne la solitudine indifesa cerca un *assoluto* e un *collettivo* in cui l'individuo possa stare con nuova sicurezza: la preoccupazione del pensiero moderno è non perdere l'individualità conquistata: tutti i contatti, i patteggiamenti del pensiero moderno con isolate nozioni platoniche, aristoteliche, stoiche, scolastiche restaurate, spesso tenute insieme specialmente da generiche ispirazioni dello stoicismo, derivano da quella preoccupazione: l'individuo non va abbandonato alla sua particolarità, in cui può perdersi. C'è un'intuizione fondamentale in questo atteggiamento: la particolarità abbandonata a se stessa, non riesce a connettersi all'universalità della vita, non è vitale. Però c'è anche il pericolo di affidare l'individuo a forze o che non siano capaci di garantirlo o che, invece di garantirlo, lo annullino nella morsa di una difesa troppo violenta. Chiedere, per precauzione, che queste forze siano creazione delle individualità riunite, siano

volute, in principio, dalle volontà particolari, non basta: anche la creatura delle volontà può, alla fine, avere energia tale da schiacciare le volontà creanti, al cui controllo può facilmente sfuggire. Il contrattualismo sociale vorrebbe evitare soprattutto ciò, ma Hobbes già lo ammonisce a considerare la possibilità, se non, addirittura, l'opportunità che lo Stato nato dal patto sociale sia mostruoso, freddo, feroce come il Leviathan biblico.

Al fine di evitare questa possibilità converrebbe che il contratto sociale non fosse creatore, ma solo, per dir così, protettore dei diritti individuali, garantiti dal loro esistere già in una legge di natura. Così pensa, infatti, Locke, avvertendo (con particolare chiarezza in alcune pagine del *Saggio sull'intelligenza umana*, degne, forse, di essere studiate dagli studiosi di filosofia del diritto più dei *Due trattati sul governo* e delle altre opere politiche) che la «legge di natura» non è innata. Secondo Locke, «c'è una profonda differenza fra una legge innata e una legge di natura, fra qualcosa di impresso nelle nostre menti fin dall'origine e qualcosa che noi, pur ignorando dapprima, possiamo poi giungere a conoscere col debito uso e la dovuta applicazione delle nostre facoltà mentali». Nella concezione lockiana, prudente sensismo ed iniziale utilitarismo richiedono che l'individuo applichi tutte le sue facoltà a riconoscere ciò che veramente gli riesce utile, quindi a formare uno Stato libero, in cui i diritti che assicurano all'uomo le attività che sono più umanamente sue (libertà, lavoro, proprietà) siano assi curati prima di ogni altra cosa dalla vigilanza operosa dell'individuo. In tale visione della vita, e della vita sociale, l'individuo non è al centro di un macchinoso sistema, né logico, né morale, né giuridico, che lo difenda: rimane, con la sua azione, esposto a molti attentati; perciò rimane libero; rimane libero soprattutto per quel tanto che il sensismo non interviene a determinarne i comportamenti. Eppure questa determinazione, tendenzialmente limitante della libertà umana, non sembra un limite che sia baluardo sufficiente contro gli attentati che l'individualità può subire. Né sembra valido baluardo il costituzionalismo di Montesquieu affidato a poteri che sappiano differenziarsi, ad istituzioni che sappiano reciprocamente sorvegliarsi in un equilibrio vigile, in una storia che rinnovi tradizioni di «onore» monarchico o di «virtù» repubblicana e rifugga dalla prepotenza con cui il dispotismo ottiene l'ossequio della «paura».

L'individualismo moderno, singolarmente, non si sente abbastanza garantito da queste garanzie individualistiche, chiede di più, vuole di più. Il contrattualismo di Rousseau cerca, infatti un baluardo più solido, che sia superiore al livello dell'individuo pur partendo da esso, che sia nella volontà e sia sopra la volontà, che riesca a creare l'unione di tutti in un'ordinata società e tuttavia non debba

ubbidienza che a se medesimo. Il «contratto sociale» è un Leviathan democratico, che vorrebbe salvare le individualità senza soffocarle. Per non soffocarle le unisce in una volontà che non è la somma delle volontà di ciascuno, uguale alla *volontà di tutti*, ma è la *volontà generale*, ipotetico «punto d'incontro» degli interessi individuali accomunantisi. Nel ragionamento rousseauiano non c'è bisogno di preoccuparsi (come si preoccuperà poi Hegel nella sua critica) che la volontà generale sia la volontà ragionevole; per Rousseau il problema non può sussistere, giacché la volontà generale è ragionevole per definizione, dato che non è la somma di fallibili menti individuali, ma è la mente sociale, la volontà stessa della società, espressione non di questo o quello individuo, non di questo o di quel gruppo di individui, storicamente prevalenti, ma di un individuo medio, non storico ma statistico, aritmetico. La società, infatti, secondo il *Contratto sociale*, è una vera e propria «persona morale», con «un proprio io, una sensibilità comune ai suoi membri, una forza, una volontà propria». In questa società rousseauiana, che (nonostante la concitazione appassionata dello stile di Rousseau) potrebbe dirsi fondata *ordine geometrico*, la volontà generale, che è la vera volontà degli individui, è la volontà della società. Il *bene* e il *male*, il *giusto* e l'*in giusto* non dipendono più, dunque, dalle volontà incerte degli individui, ma dalla loro volontà quale è certamente espressa nel loro essere sociale: così l'etica è socializzata, il diritto politicizzato: l'individuo deve aspettarsi il bene dalla società, non può conoscere altra giuridicità che non sia quella ratificata dal potere dei governanti contrattualmente eletti dalla maggioranza, in cui si esprime, con la sovranità popolare, la volontà generale. L'estrosa genialità di Rousseau è tanto più profetica quanto più sa cogliere, intuitivamente, l'essenza del pensiero precedente che, come abbiamo visto, è nella costante cura di non rinunciare al particolarismo e di non lasciare indifese le individualità solitarie: moltiplicate nella volontà generale, le individualità né abbandonano il particolarismo, né rimangono sole; sono sì diminuite, eclissate nella socialità, ma tale socialità è sempre, almeno dialetticamente, il loro essere sociale, dunque un loro stesso prodotto. Certo, questa socializzazione dell'etica e questa politicizzazione del diritto compromettono le distinzioni moderne fra Morale e Politica, fra Morale e Diritto, sanzionate, proprio agli inizi del secolo XVIII, dalle classificazioni di Thomasio; tuttavia concludono un'evoluzione che appartiene al pensiero moderno non meno di quelle distinzioni, le quali, nella sostanza, sono nient'altro che propedeutica ad altre unificazioni compiute su basi nuove.

Rispetto a tutte le posizioni, Rousseau sa tanto meglio prevedere quanto meglio sa vedere, con spregiudicatezza già illuministica, nel recente passato. Senza dubbio, in quel recente passato, sotto i

medesimi orientamenti visti dalla intelligenza precorritrice del pensatore ginevrino, non mancano presentimenti diversi e tuttavia simili soprattutto nella volontà di approfondire la conoscenza della individualità in una valorizzazione che sia riferimento ad un valore in cui l'individualità stessa sia pienamente rispettata per quello che è. Né è un caso che quei presentimenti si ritrovino uniti non nelle tesi, ma nelle intenzioni di due autori tanto diversi da essere considerati spesso, da una critica non approfondita, antitetici: Leibniz e Vico, vicini nello sforzo di dare un nuovo fondamento all'individuale. Ma questo sforzo non appartiene alla storia del contrapporsi di universalismo e particolarismo: appartiene, se mai, alla storia della critica di quella contrapposizione.

1 Cfr. P. Piovani, *Linee di una filosofia del diritto*, Padova, 1968, III ed., p. 7, *infra*, p. 323 (d'ora innanzi citato con L.). La prima edizione è datata 1958, la seconda 1964. Lo stesso Autore, nella *Prefazione alla terza edizione*, rivelava che l'autore «ha sentito con lieta sorpresa che il costante favore dei lettori rendeva necessaria una terza edizione. E si è affrettato, come doveva, ad approntarla, ripensando le fervide ore di lavoro in cui le paginette imprevedibilmente fortunate furono stese, più che mai ribadendo il già assodato convincimento che una filosofia del diritto, anche la più discreta e umbratile, possa essere scritta con intima coerenza solo se non pretenda rimanere angustamente chiusa in se stessa, dentro la limitata tecnica di un logoro gergo, ma sappia stabilire relazioni, creare nessi, offrire prospettive».

2 *Ibid.*, p. 5, *infra*, p. 321.

3 *Ibid.*, p. 4, *infra*, p. 320.

4 *Ibid.*, p. 29, *infra*, p. 345.

5 Cfr. F. Tessitore, *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di P. Piovani*, ora in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, V, Roma, 2000, pp. 442 ss.

6 L., p. 18, *infra*, p. 344.

7 *Ibid.*, p. 158, *infra*, pp. 470-471. Piovani focalizza dunque la nozione di ordinamento come coesistente alla natura del diritto stesso, così come il giuspositivismo (in contatto dialettico ma indispensabile con il giusnaturalismo) lo ha rivelato: «Nell'evoluzione del giuspositivismo, all'interno di essa, la fortuna del concetto di *ordinamento* (subito colta dall'intelligenza giuridica di giuspubblicisti come Hauriou e Romano e da tutta la corrente "istituzionalistica" preoccupata ormai dell'*istituzione*, del *l'ordinamento*, non dalla *norma* come tale) mette in evidenza un momento decisivo nella storia del diritto positivo, esprimendone le fondate certezze e i pensosi dubbi» (*Ibid.*).

Insomma, come qualche pagina oltre spiega Piovani, «Lo Stato del positivismo giuridico, mentre parte dall'idea che il diritto sia l'insieme delle sue volizioni, si accorge, in conclusione, che il suo *volere* di volta in volta mediante organici ed inorganici imperativi, ha creato una rete di norme che si sono tessute in una trama loro, secondo la logica delle loro esigenze fondamentali, che è la logica propria dell'organizzazione sociale che lo Stato è» (*Ibid.*, pp. 160-161, *infra*, p. 474).

8 *Ibid.*, p. 161, *infra*, p. 475.

9 *Ibid.*, p. 163, *infra*, p. 477.

10 *Ibid.*, p. 164, *infra*, p. 478.

11 *Ibid.*, p. 159, *infra*, p. 473.

12 *Ibid.*, p. 165, *infra*, p. 479. Cfr. *ibid.* le pp. 164-174, *infra*, pp. 478-488, in cui è concentrata la ricostruzione di questa centrale fase della vita dello Stato.

13 *Ibid.*: «Appena avvertita la sopraggiunta insicurezza della comunità statale, cerca nuova sicurezza nella comunità che più immediatamente è sua: sua, perché dell'individuo moderno che, tipicamente, produttore, *homo faber*: la comunità del lavoro. Di qui il rifugiarsi dell'individuo nel sindacato, nell'associazione professionale».

14 Sul contrasto tra associazioni professionali e Stato moderno si vedano le pp. 165-166, *infra*, pp. 479-480, che ricostruiscono le ragioni dell'ostilità dello Stato (quello assoluto come quello giacobino con la legge Le Chapelier) verso le associazioni.

15 *Ibid.*, p. 166-167, *infra*, p. 480. «Il diritto pubblico riesce a sostenere le tesi che conciliano il diritto di soppressione delle associazioni professionali col diritto di libertà di associazione fino a che gli individui non sentano bisogno di ricorrere all'ausilio di ricostituite associazioni» (*Ibid.*, p. 167, *infra*, p. 480).

16 *Ibid.*, p. 167, *infra*, p. 481. «Lo Stato, come il suo diritto pubblico, è costretto ad oscillare fra improvvisati irrigidimenti e calcolate concessioni» (p. 168, *infra*, p. 481).

17 G. Capograssi, *La nuova democrazia diretta*, Roma, 1922, ora in *Opere*, Milano, 1959, p. 455.

18 *Ibid.*, p. 479.

19 L., p. 168, *infra*, p. 482. Cfr. anche p. 169, *infra*, pp. 482-483, in cui, in questa prospettiva, viene condotta l'acuta e preveggente descrizione dell'azione amministrativa dello Stato.

20 *Ibid.*, p. 170, *infra*, p. 484.

21 *Ibid.*, p. 171, *infra*, p. 486. Il fenomeno è però complesso, dal momento che, come dimostrano esperienze novecentesche, «Lo Stato, che su bisce l'imposizione, proporzionalmente si rafforza, nella sua struttura amministrativa, per la medesima protezione assistenziale che predispone e organizza, sempre maggiore, sempre più necessaria all'individuo; in una simile situazione lo Stato finisce, attraverso l'organizzazione protettiva ed assistenziale, col poter costringere l'individuo ad atti di sudditanza cui neppure l'individuo suddito dello Stato assoluto poteva essere costretto» (*Ibid.*).

Qui Piovani si allontana e sviluppa autonomamente verso diversi esiti gli stimoli provenienti dalla lezione di Capograssi. Si osservi infatti quanto scriveva quest'ultimo ne *La nuova democrazia diretta*: Se «lo Stato è costretto ad assumere i servizi più svariati, ad adempiere le più varie e più importanti funzioni sociali, ed a intromettersi nel seno dell'attività sociale stessa, per garantire i diritti o addirittura creare i diritti dei singoli sia come produttori sia come consumatori (...). Lo Stato ha acquistato un carattere di socialità e di normalità, che ha quasi cancellato quel carattere specifico e caratteristico di imperio e di autorità, che contrassegna l'azione specificamente statale» (pp. 440 e 441).

22 «Tutti i tentativi di "ritorni" a concezioni medievali anteriori al travaglio umanistico sono inefcondi proprio perché dimenticano che questo travaglio è sviluppo di quelle medesime concezioni. Allo stesso modo la resurrezione di un giusnaturalismo di tipo universalistico, da contrapporre al giuspositivismo e alla sua estrema involuzione, può concludere in un generico, rispettabile elogio della "giustizia" o di un diritto eternamente latente "in cordibus hominum", ma non può dimenticare che il giuspositivismo nasce anche dalla evoluzione del giusnaturalismo e quindi, tornando sui suoi passi (dato e non concesso che le idee possano ricalcare le proprie orme), ritornerebbe probabilmente sulle stesse strade» (L., pp. 173-174, *infra*, p. 487).

23 *Ibid.*, pp. 174 e 175, *infra*, pp. 488 e 489.

24 P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, II ed., Milano, 2000, p. 93. Cfr. anche le *Linee di una filosofia del diritto* in cui si legge: «Per Kant il vero problema del diritto è nella conciliazione dei termini che la coscienza moderna avverte come termini di opposizione: l'io, l'altro, l'umanità. Nella definizione kantiana del diritto, non nelle pagine sul *pactum sociale* e sul *pactum unionis civilis*, è la forma vera del "contrattualismo" di Kant» (L., pp. 115-116, *infra*, p. 429).

25 P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, cit., pp. 146-147.

26 L., p. 237, *infra*, p. 547.

27 Cfr. *Ibid.*: «Il giuspositivismo allo stato puro, in quanto è statalizzazione del diritto, consegna del diritto alla volontà del legislatore, è oggettivazione di tutto il diritto: è alienazione del soggetto, quindi ammissibilità del diritto soggettivo solo in quanto e per quanto sia tollerato dal diritto statale». Scrivendo alcune pagine dopo del «momento precettivo» come uno degli aspetti in cui il diritto si positivizza, Piovani scrive che «Del resto la revisione cui intelligentemente, nel suo progresso, il positivismo giuridico ha sottoposto se stesso sembra dar ragione a coloro che chiedono che la rilevezione della scienza giuridica non si arresti alla sfera dei precetti legislativi, ma esamini la varietà del formarsi del diritto, il quale è *positivo* o che sia *spontaneo*, o che sia deliberatamente voluto, *posto* da un legislatore» (p. 271, *infra*, p. 579).

28 *Ibid.*, p. 242, *infra*, p. 551.

29 *Ibid.*, p. 240, *infra*, pp. 549-550. «Non è un caso (per accennare ad un tipico esempio) che ad Hegel l'interesse dialettico e fenomenologico consenta di seguire, specie in alcune pagine

dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, il costituirsi progressivo dell'individuo che si personalizza nel realizzare alcuni istituti giuridici con cui assicurare la sua individualità. Prima che lo Stato, novello Atlante, renda su di sé tutta la storia del mondo, l'individuo, considerato attraverso una geniale fenomenologia degli istituti giuridici, è, in Hegel, l'individuo che assicura, col suo diritto, la sua realizzantesi personalità» (p. 241, *infra*, p. 551).

³⁰ *Ibid.*, pp. 292 e 293, *infra*, pp. 600 e 601.

³¹ *Ibid.*, pp. 263 e 264, *infra*, pp. 571 e 572.

³² *Ibid.*, p. 231, *infra*, p. 541. «Questo *moralismo*, frequente nella mentalità dei giuristi, ha per conseguenza la frequente mancanza di senso storico dei giuristi, a prima vista incomprensibile se si pensi che essi assistono quotidianamente alla lotta del diritto contro le velleità particolaristiche che tentano di realizzarsi nella storia e se si pensi che essi efficacemente partecipano a codesta lotta. A guardar meglio, questo *moralismo*, con la sua naturale conseguenza, si spiega: dal fatto che il diritto contrasta l'affermarsi delle velleità singolaristiche manifestanti in molte azioni lesive di individualità, il giurista spesso crede di potere dedurre che, con una maggiore prudenza, o con una più intelligente ed energica applicazione di comandi giuridici, o con l'avvento di un ordine, in un senso o nell'altro, diverso da quello esistente, sia possibile non soltanto contrastare molte lesioni, ma eliminare tutte le lesioni» (pp. 232-233, *infra*, p. 542).

³³ F. Tessitore, *L'itinerario di Pietro Piovani*, in Id., *Filosofia e storiografia*, Napoli, 1985, pp. 485 e 476.

³⁴ P. Piovani, *Oggettivazione etica e essenzialismo*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1981.

³⁵ Cfr. A. M. Nieddu, *Normatività, soggettività, storicità. Saggio sulla filosofia della morale di Pietro Piovani*, Napoli, 2001.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 250-251.

³⁷ L, p. 254, *infra*, p. 563.

³⁸ *Ibid.*, p. 255, *infra*, p. 564.

³⁹ *Ibid.*, *infra*, pp. 564-565: «questo diritto, però, non è soltanto nelle leggi e nei decreti posti dagli uomini, ma anche nei bisogni, nei desideri, nelle speranze, negli ideali che sono in quegli uomini che pongono quelle leggi e quei decreti e che predispongono leggi e decreti, e istituzioni, e organismi semplici e complessi, per difendere il loro diritto ad avere quei bisogni, quei desideri, quelle speranze, quegli ideali: la *positivizzazione* del diritto incomincia da quella volontà di difesa».

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 322-323, *infra*, p. 630.

IX

UNIVERSALISMO E PARTICOLARISMO NELL'ESPERIENZA STORICA DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO: DA ROUSSEAU ALLA FILOSOFIA POSTROMANTICA

«Una dottrina del diritto puramente empirica è (come la testa di legno della favola di Fedro) una testa che può essere bella, ma che – ahimè – non ha cervello».

KANT

La storia del pensiero moderno è, piaccia o non piaccia, storia dell'umanesimo, se l'umanesimo è lo sforzo di riconoscere e convalidare il valore integrale dell'individualità umana in una storia di individui faticosamente protesi a riconoscersi nella loro essenzialità concreta. L'io, che ha scoperto confusamente se stesso nella disintegrazione umanistica dell'universalismo medievale, dà segno di quasi precoce maturità col mettersi alla ricerca di una forza che salvi la sua particolarità dal particolarismo centrifugo, insidiante la sua stessa essenza. Se in tale ricerca compie una serie di errori, scambia, spesso, interessate tutele per garanzie di fondata razionalità, concede a volte troppo, a volte troppo poco, o nulla, agli insegnamenti derivanti dall'antico dominio del *Λόγος* o della *Ratio*, se insomma appare sprovveduto di fronte a non poche difficoltà, bisogna considerare che la storia dei suoi inganni e dei suoi rischi è la lunga trafila delle sue dolorose, necessarie esperienze, senza le quali non potrebbe raggiungere l'adulta consapevolezza cui istintivamente aspira. Il contrattualismo che, come idea di un contratto sociale collegante gli individui nelle società civili, ha tanta parte nella storia del pensiero moderno, e del giusnaturalismo moderno, è un aspetto notevole di questo lento acquisto di esperienze: certo, è un espediente che rivela subito le sue ingenuità; ma è uno strumento a cui spontaneamente ricorrono le volontà individuali abbandonate a se stesse, scopertesi libere dall'ossequio ad una sovrastante entità normativa. Il diritto che riconosce di non essere, come riteneva, razionalità universale, non si chiede subito se, pur *non essendo la razionalità universale*, pur non coincidendo con essa, *abbia*, tuttavia, *razionalità universale*, nel suo stesso modo di essere, nella sua stessa esistenza, dunque nelle esigenze essenziali ed esistenziali degli uomini, nel loro concreto vivere. A rigore la distinzione fra l'essere razionalità universale e l'avere razionalità universale è sottile e non

può prontamente apparire alla intelligenza del diritto, che ha l'urgente necessità di giustificare se medesima nella coesistenza delle volontà particolari. Per questa urgenza, il ricorso all'idea del contratto sociale è, appunto, spontaneo: il diritto che non è più razionalità in quanto *dato*, cerca di *diventare* razionalità in quanto prodotto, cioè in quanto *convenzione* che sia un incontro di volontà *convenute*. Naturalmente, come il tramonto del concetto di diritto naturale inteso quale *ratio aeterna* si inserisce in un ampio movimento di rinnovamento morale e di revisione logica, così l'esperienza del contrattualismo moderno si intreccia (ed è fenomeno che meriterebbe di essere analiticamente studiato) a tutta la storia della gnoseologia moderna: non per niente Rousseau, vero sismografo della rinnovantesi coscienza europea, con la sua assolutizzazione delle volontà nella «volontà generale» esercita una suggestione profonda tanto sulla filosofia quanto sul diritto, suggerendo al l'una l'entificazione idealistica dell'Io, suggerendo all'altro la codificazione costituzionale delle volontà dei rappresentanti la sovranità popolare. Dopo Rousseau il *convenuto* viene entificato e codificato: il rousseauiano «punto d'incontro delle volontà particolari» suggerisce lo schema della nuova nozione di diritto non meno che della nuova nozione di Io: il diritto come emanazione della «volontà del legislatore» e l'io assoluto come proiezione delle soggettività empiriche ambiscono entrambi a fare in modo che «chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui même». L'individualità particolare, da un lato, si rende conto che non può chiudersi nella particolarità, con un isolamento che sarebbe letale, dall'altro, contraddittoriamente, non vorrebbe uscirne: per superare la difficoltà, amplia i limiti della volontà individuale, la collettivizza entificandola in un simbolo che accomuni in sé tutte le volontà, sicché diventi la volontà umana per eccellenza: non unione di soggetti, ma Soggetto in assoluto. L'individualità non ancora è stata compiutamente riconosciuta per quello che è e che vale, e già viene sacrificata; o, per meglio dire, viene sacrificata a nuovi simboli proprio perché non è stata ancora riconosciuta integralmente per quello che vale: forse, per dimostrare quale sia il suo intero valore, deve subire anche questa nuova esperienza di sacrificio.

Che si tratti di un'esperienza nuova non è dubbio: la novità è proprio in questo: tutto il pensiero che sacri fica l'individualità non vorrebbe sacrificarla, ma esaltarla; anzi la sacrifica per esaltarla, per elevarla ad entità che, rappresentandola, la moltiplichi, quindi ne aumenti la forza e la possibilità di difesa, dunque di sicurezza, di salvezza. In questo senso Spinoza, col suo concetto assolutizzante di So stanza, è davvero il precursore non solo della Volontà Generale di Rousseau, ma di tutta la filosofia successiva entificante i soggetti nell'assolutezza di un Soggetto (sia esso Spirito o Società o Storia o,

per un altro verso, Natura).

Questo voler esaltare l'individualità e invece sacrificarla ha ovviamente le sue ripercussioni anche nei modi particolari in cui prende corpo il pensiero di coloro che con più geniale energia contribuiscono alla elevazione-riduzione, o riduzione-elevazione. Si manifesta in una loro palese ambivalenza, tanto più caratteristica quanto più rappresentativi sono i pensatori, nelle loro affermazioni come nelle loro negazioni e contraddizioni. Tipica, infatti, anche a questo riguardo, è la posizione di Kant.

Il contrasto tra la gnoseologia di Kant e la sua etica è stato rilevato innumerevoli volte e dai più disparati punti di vista, spesso esasperando le incompatibilità fra la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica*, spesso sottovalutando le mediazioni, i ripensamenti, i superamenti che sono nella *Critica del giudizio*. Ma forse il contrasto centrale è, più che altro, fra due orientamenti: per un lato l'etica kantiana è dominata dalla preoccupazione di difendere l'individuo nella sua personalità, per un altro la gnoseologia kantiana non aiuta, come dovrebbe, tale preoccupazione, cioè non soddisfa le esigenze che ne conseguono. Più che dire che la ragion pratica costituisce tutto ciò che la ragion pura ha smantellato, bisognerebbe dire che la ragion pura non fornisce alla ragion pratica i mezzi di ricostruzione che avrebbe potuto prepararle. La categoricità dell'imperativo è costretta a difendere da sola l'universalità dell'individualità personale, che ha il merito di affermare e con fermare. La storia della ricerca, da parte di Kant, di un'adeguata formula che sintetizzi l'imperativo morale è per se stessa istruttiva: «Tu devi» ha un fondamento esclusivamente etico; «Agisci razionalmente» è più solidamente fondata, ma implica un richiamo alla razionalità più reciso di quello che le distinzioni della teoria della conoscenza consentano. «Agisci in modo da trattare l'umanità, in te e negli altri, sempre come fine e mai come mezzo» è la formula che, pur nelle sue reminiscenze classiche, meglio esprime il sentimento di Kant, che desidera, prima di tutto, rivendicare all'individuo umano l'impossibilità di essere *mezzo*. Ma in questo desiderio appare problematico il rapporto *io-altri-umanità*. Riconosciuta incompleta l'affermazione «Opera in modo che tu possa volere che la massima delle tue azioni di venti universale» occorre perfezionarla insistendo, più che sull'attitudine della volontà, sull'attitudine dell'azione ad istituire una legislazione universale: «Opera in modo che la massima della tua azione possa valere come principio di una legislazione universale». La legge dell'esempio viene così elevata a piena dignità filosofica: l'individualità è sottratta all'incostanza dell'arbitrio e legata ad un'universalità che è nella capacità di espandersi dell'individualità stessa. Su questa base anche il diritto può costruire con meditata

fiducia, può costruire eliminando, nel concetto, le distinzioni che mantiene e ripete nelle parole. Nulla, se non l'ossequio a classificazioni tradizionali, richiede che Kant distingua tra un «diritto naturale» e un «diritto positivo, o statutario»: la distinzione è tanto poco necessaria, nel sistema kantiano, da porsi più che altro come innovazione del definito diritto naturale, indicato quale «conoscenza dei principî immutabili per ogni legislazione positiva». Il vero problema del diritto per Kant non è più nelle varie, vecchie classificazioni, alle quali tuttavia, specie nella *Dottrina del diritto*, prima parte della *Metafisica dei costumi*, l'autore rende omaggio con una costanza che, in questo campo, sembra collegare aspetti dell'ultimo Kant ad aspetti del Kant precritico; per Kant il vero problema del diritto è nella conciliazione dei termini che la coscienza moderna avverte come termini di opposizione: l'io, l'altro, l'umanità. Nella definizione kantiana del diritto, non nelle pagine sul *pactum sociale* e sul *pactum unionis civilis*, è la forma vera del «contrattualismo» di Kant; nella concettosa sua definizione del diritto, non nelle pagine sulla *pace per petua* o sul *diritto cosmopolitico* è il suo vero neocosmopolitismo. L'accordo che può unire gli uomini come tali permettendone la pacifica convivenza si basa sulla coesistenza degli arbitri, *coincidentia oppositorum* resa possibile da un diritto inteso come insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con l'arbitrio dell'altro secondo una legge universale di libertà. Kant può ribadire la distinzione fra Diritto e Morale, o meglio fra *legalità* e *moralità*, ma il suo concetto di diritto esige la subordinazione della giuridicità all'imperativo della morale, che solo è in grado di attuare la trasformazione dell'*arbitrio* in *libertà*: la coesistenza degli arbitri è, infatti, coesistenza di libertà grazie all'intervento indispensabile della legge universale, che è tale solo se è l'imperativo categorico: in nessun modo è possibile ordinare le società, secondo principî giuridici, prescindendo da quell'imperativo; anche nei suoi aspetti più tecnicamente *legali*, l'ordinamento deve obbedirgli almeno indirettamente: altrimenti non è ordinamento del diritto.

L'io che ordina la volontà propria e le altrui adeguandole al criterio dell'universalità è, nell'etica, l'io individuale elevantesi all'universale con la sua attività legislatrice. Questa *attività legislatrice* dell'io dovrebbe essere il ponte collegante la ragion pratica alla ragion pura; ma il criticismo kantiano non può passarvi, giacché l'io creatore, sintetizzante, legislatore, della prima *Critica*, non è l'io elevantesi all'universalità della coscienza: è un *io* che è un *noi* perché è la stessa conoscenza umana. In sede conoscitiva la volontà non può, come nella morale, affidarsi all'azione e al suo esemplare porre norme capaci di essere assunte come norme di universale convivenza; la volontà deve giustificarsi in tutte le sue posizioni, nel suo porsi; non può, cioè,

riscattarsi nei suoi risultati, con i suoi risultati. Allora, questa volontà ha solo due vie per universalizzarsi: o ricorrere, in un modo o nell'altro, ad una *ragione* superiore o estendere i suoi con fini fino a farli coincidere con la volontà collettiva dell'umanità. Per scegliere la prima strada Kant dovrebbe ritornare a Wolff e dimenticare Hume, rinunciare, cioè, a tanta parte della sua formazione o, molto meglio, oltre passarla con nuova fatica, per mezzo di nuovi orientamenti (che non mancano, invero, nella *Critica del giudizio*, ma, quali semi di intuizioni nuove, rimangono necessariamente ai margini del sistema). Per scegliere la seconda strada basta, invece, seguire l'attrazione della corrente, tuttavia contribuendo a scoprirne ed indicarne, con occhio lungimirante, la direzione; perciò questa è la strada seguita da Kant. Il rapporto *io-altriumanità* viene assorbito dal terzo termine: il conoscente diventa il pensiero umano conoscente: a questo prezzo l'intelletto si fa tanto attivo da creare soggettivamente gli oggetti che conosce, si fa legislatore di una legislazione che è la legge stessa della conoscenza: così il problema del *pensare gli oggetti* sembra definitivamente risolto: per Kant, a differenza di Cartesio, tutti gli oggetti, rispetto all'umano conoscere, sono dipendenti dal pensiero: non più *cogito ergo sum*, ma (come è stato detto acutamente da un critico acuto) *cogito ergo res sunt*: questa forma di giudizio sintetico a priori è possibile perché (si potrebbe quasi osservare) lo stesso giudicante è a priori, pensato da un pensiero che lo include: questo pensiero, che è il Pensiero, è l'autentico *Cogitans*, tanto razionale in sé e per sé, tanto capace di esaurire in sé la razionalità, che il pensante individuale, per attingervi, deve ricorrere all'intuizione, o a tutta una riconosciuta serie di presupposizioni, in virtù delle quali può aversi certezza nell'«uso pratico della ragione» a condizione di essere pronti a «sopprimere il sapere per sostituirvi la fede». In fondo, l'indiarsi dei soggetti in un universalizzante ed universalizzato Soggetto rende inesplicabile la razionalità del rapporto conoscitivo: il pensante individuale, in quanto è il Pensiero, vi si riferisce più fideisticamente che razionalmente. A rigore, solo l'inconoscibilità della *cosa in sé*, solo il *noumeno* impedisce l'assolutizzazione senza residui del Soggetto kantiano, rispetto al quale il non-fenomenico conserva una sua autonomia oggettiva, se pure olimpicamente inoperante, tale, tuttavia, da valere come segno di ammonitrice presenza. Così, nella astratta noumenicità della *cosa in sé* può intravedersi al meno un rifugio dell'individuale costretto a rifugiarsi là dove non dovrebbe.

In tal modo il *noumeno*, destinato ad esser messo sempre tra parentesi dal conoscente, per un verso appare isolato ed inutilizzato dalla dinamica del sistema kantiano, per un altro verso risulta idoneo a garantire il carattere tutto fenomenico della conoscenza, permettendo a Kant di avvertire (come avverte nella *Prefazione alla*

seconda edizione, del 1787, alla *Critica della ragion pura*) che tutto il ragionamento in base a cui gli oggetti debbono regolarsi sulla conoscenza e non la conoscenza sugli oggetti è un'ipotesi: questa ipoteticità metodologica della gnoseologia kantiana è ammissibile grazie alla fenomenicità, che non tocca la sfera del noumenico: l'ipoteticità del ragionamento ne salva, anche nel metodo, la ragionata razionalità. Fino a che il *noumeno* non è eliminato il Soggetto non celebra la sua perfetta assolutizzazione: infatti il criticismo kantiano rimane aperto a nuove esperienze e, poi, a nuove interpretazioni, rispettose, fondamentalmente, di quell'*individuale* a cui tutta l'etica kantiana si inchina. Perciò Kant pone le premesse per la fondazione di un nuovo tipo di universalismo, ma non lo fonda: a fondarlo è Fichte.

L'eliminazione fichtiana del noumeno kantiano sembra che non faccia altro che far cadere un *caput mortuum*; invece toglie alla costruzione di Kant il puntello metodologico dell'ipotesi. Che gli oggetti debbano regolarsi sulla conoscenza non è più soltanto una congettura (come è permesso dire a Kant, specie quando vuole retrocedere dinanzi ad alcune conseguenze del suo ragionare), ma una realtà. Se è tale, l'oggettività, non più garantita dall'isolamento della *cosa in sé*, non ha ragion d'essere, non può essere più spiegata. Eppure il soggetto, proprio se è, e sempre più si avvia ad essere, Soggetto sintetizzante, unità di tutte le conoscenze di soggetti ed oggetti empirici, non può fare a meno dell'oggettività. Non può farne a meno specialmente il Soggetto fichtiano che può porre compiutamente se medesimo, nella sua nuova absolutezza, soltanto se è, in unico atto indivisibile, soggetto-oggetto, intuizione creatrice che è riconoscimento *dell'essere se stesso* come *porre se stesso*, espandere se stesso, secondo un'espansione che, da attività etica in Kant diventa, più coerentemente, in Fichte attività logico-etica, già *autocritica*. Con maggiore coerenza che in Kant, *l'io che deve* è lo stesso *io che pensa*, viventi, l'uno e l'altro, non nell'individualità empirica, ma nell'Egoità, nell'Ichheit, nell'Io assoluto. Ma proprio in questa entificata unità bisogna spiegare la presenza delle individualità empiriche; bisogna trovare «ostacoli» che col loro «urto» mettano in moto tutta l'attività sintetizzante del l'io, che si espande esplicando l'intima sua essenza, che è attività, appunto, conoscitiva ed etica insieme, additando all'umanità il modello eroico di uno sforzo incessante, per cui la storia umana è perenne superamento di difficoltà, dinanzi a cui l'ignara inerzia soccombe e l'alacre lavoro trionfa. Ma se il soggetto protagonista della storia dello spirito è il Soggetto, puro e assoluto, come e perché si ha la presenza, per altro necessaria, oltre che sperimentata, delle individualità empiriche e degli oggetti? Le une e le altre giustificano la loro presenza di fronte all'Io assoluto di Fichte più difficilmente che gli Attributi e i Modi di fronte alla Sostanza di

Spinoza. Con la giustificazione onirica di Fichte l'idealismo romantico rischia di spezzare definitivamente i legami col metodo razionale e critico della speculazione moderna, postcartesiana. Poiché il suo soggetto è il Soggetto assoluto, Fichte deve ricorrere all'espedito mitologizzante della «riflessione inconscia» dell'Io che, come in sogno, produce gli oggetti, con cui dovrà poi scontrarsi per vincerne l'opposizione: la realtà dell'antitesi è così creata inconsciamente: mai l'obiettività è *data* in maniera più inconsapevole che in questo soggettivismo assoluto. La liberazione dal sonno dogmatico diventa, suggestivamente ma irrazionalmente, abbandono al sogno romantico. In una simile concezione, il vigile senso di libertà che ispira l'opera di Fichte, le sue preoccupazioni generose riguardanti il libero volere dell'individualità sia delle persone sia delle nazioni, la rivendicazione del valore personale del filosofare, i conseguenti innumerevoli spunti che sono nel suo pensiero, pur dando impulso a tutta la sua filosofia, non la salvano dalla impossibilità di dare, come pure vorrebbe, un solido fondamento a quelle individualità e a quei valori individuali di cui avverte la forza: fatalmente ogni individualità deve essere sacrificata alla lità. In tal modo l'eccesso di difesa dell'individualità, oppresso dallo sforzo di ingrandirsi per assicurarsi, salvaguardarsi, raggiunge la conclusione del suo processo. Né meraviglia che la traiettoria della filosofia giuridica di Fichte proceda da forme di neogiurismo a forme di statalismo assoluto: lo Stato fichtiano, che a tutela delle coscienze e degli interessi dei cittadini, pretende disciplinarne, in un sistema chiuso, non solo i diritti e i doveri, ma anche le particolari condotte morali e le particolari iniziative economiche, esplica una funzione parallela a quella esplicita, rispetto alle individualità conoscenti, dal Soggetto assoluto. La lezione di Rousseau dà i suoi frutti in Fichte, perfezionandosi, rivivendo nella passione di un'interiore coerenza sistematica, la quale, se non nell'intera lettera, nello spirito, riesce a resistere alle sue stesse contraddizioni.

Il fichtismo prima di essere una nuova filosofia è la inaugurazione di tutta una nuova maniera di filosofare, che dà luogo alla interpretazione idealistica del kantismo, la quale a ragione è spesso designata come *kantfichtismo*, in quanto vede sostanzialmente i problemi di Kant attraverso le soluzioni dell'idealismo fichtiano, anzi vede di Kant solo i problemi considerati da Fichte, lasciando in ombra quelli trascurati da lui, aperti ad altre impostazioni.

Il kantfichtismo idealistico, in sé e nelle sue numerose conseguenze, mentre segna una svolta nella storia della relazione universalismo-particolarismo, compromette lo sforzo del particolarismo, succeduto all'antico universalismo e ancora ansioso di dare stabile sistemazione all'individuo, sottratto alla obbedienza di una razionalità

astrattamente oggettiva e tuttavia ricercante una nuova razionalità garante della certezza e verità della sua individualità medesima. In fondo, l'idealismo di tipo kant-fichtiano non conclude tale ricerca, ma la interrompe. La sua soluzione è, infatti, una interruzione: invece di assicurare stabile fondamento alla individualità per garantirne l'emancipazione dall'universalismo, universalizza la particolarità, creando, per dir così, un universalismo particolaristico, in cui l'universale è il particolare collettivizzato, ingrandito fino a comprendere in sé, universalmente, tutti i particolari, tutte le individualità. Tuttavia l'ingrandimento universale del particolare risulta possibile solo se il particolare si logicizza, si identifica con la totalità del pensiero assoluto. In tal modo, nonostante le intenzioni, dichiarate o tacite, anche l'universalizzazione del particolare appare ammissibile solamente se nell'universalità culminante rivive, più o meno restaurato, l'antico logo, di fronte a cui i pensanti particolari stanno, ora, in nuova, più dura soggezione, giacché la loro individualità deve conclusivamente sopprimersi per dar vita al Pensiero entificato. Il nostro sospetto che universalismo e particolarismo, nonostante la loro lunga contrapposizione, possano talvolta allearsi, trova qui notevole conferma: l'idealismo moderno è un esempio di questa alleanza ed è particolarmente fertile di insegnamenti proprio perché non vuole, o non vorrebbe, rinnegare il moto umanistico di emancipazione delle individualità, sviluppantesi nel pluralismo etico dell'età moderna. Non vorrebbe rinnegarlo perché è parte di quel moto, nell'ultima sua fase: tuttavia sacrifica al monismo assoluto le aspirazioni del pluralismo. Né vale osservare, ancora, che le sacrifica per salvarle, per impedire che siano nuovamente affascinate da antiche seduzioni: all'individualità (in ultima analisi, quali che possano essere le sue iniziali speranze) non importa perché essa sia sacrificata, ma se e quanto sia sacrificata: il monismo assoluto la sacrifica, e spesso in misura maggiore, più oppressiva di quello che facesse l'universalismo anteriore al personalismo umanistico.

Tuttavia l'individuale non per niente ha acquistato coscienza di sé, o per meglio dire, non per niente la va faticosamente acquistando. Annullato in una nuova absolutezza astratta ne avverte il peso e tenta liberarsene. Nell'ambito dei presupposti dell'idealismo moderno, quindi nei ristretti limiti consentiti da quello, l'autore che è maggiormente sensibile ai rinnovati tentativi di riscatto dell'individualità è (a ben guardare, contro molte apparenze) Hegel. L'adesione ai principî dell'idealismo kant-fichtiano lo induce, sì, a trovare argomenti rivolti ancora a convincere che la salvezza dell'individuale è in un Soggetto universalizzato, però negli sforzi suoi di aiutare l'individualità a farsi interamente valere sono insegnamenti

geniali, degni di meditazione da parte di tutta la filosofia contemporanea, specie di quella che non crede che l'idealismo assoluto concluda con la sua esperienza l'itinerario dell'idealismo.

La polemica di Hegel contro Schelling, seguita alla rottura della collaborazione con Schelling, non è soltanto il punto di partenza, ma il sottostante tema dominante di tutta la filosofia di Hegel: lo è perfino nei punti in cui è abbandono, e forse tradimento, di quel tema. Hegel è insoddisfatto della maniera con cui Schelling risponde alla domanda ormai urgente: se l'Assoluto è indifferenziata unità, donde provengono, nella loro origine e nel loro sviluppo, le differenze individuate nella realtà? Nella tenacia con cui Hegel si misura con questo quesito è un aspetto saliente di quello che è stato chiamato «il realismo hegeliano», che, all'interno dell'idealismo assoluto, è tentativo di cogliere le individualità per ciò che esse realmente sono nella loro realizzata determinatezza. L'immagine di uno Hegel che, in quanto espressione dello Spirito Assoluto come Filosofia, dispone, nella prepotenza della sua eccezionale forza speculativa, di coscienze individuali e di coscienze collettive, collocando nei suoi schemi triadici uomini, età, popoli, Stati, continenti (come avviene specialmente in baluginanti concezioni della *Filosofia della storia*) non deve farci dimenticare, o trascurare, la pazienza, quasi l'umiltà con cui, altre volte, Hegel si piega sulle cose umane, per cercare di vederle nella loro integrale realtà, da osservare e ricostruire fenomenologicamente. Purtroppo, come suole accadere, lo Hegel prepotente di fronte alle cose umane è ricordato assai più dello Hegel a suo modo umile di fronte ad esse. Bisognerà attendere che gli studi completi e sereni degli hegelisti continuino a mettere in luce il valore che Hegel assegna alla *determinatezza*, al *determinato* perché la coscienza filosofica presti la debita attenzione non solo allo Hegel delle grandi sintesi, ma anche allo Hegel delle penetranti analisi, in cui si scopre la volontà hegeliana di rendersi conto dell'individualità concreta, con una pazienza che è sempre impaziente come nella *Fenomenologia dello spirito* e tuttavia è omaggio reso all'individuale in cui l'universalità della vita si realizza. Perfino il famoso «panlogismo» di Hegel, identificazione di ragione e realtà, concettualizzazione del reale, in quanto è sincera, coerente, compiuta accettazione di ciò che i presupposti dell'idealismo assoluto implicano, può essere valida premessa di una nuova, limitata, tentata plurificazione: l'idea, per essere integralmente se stessa, non può essere solo in sé, ma deve essere fuori di sé, deve, cioè, col porsi, limitarsi e, col limitarsi, col rivelarsi nella sua limitazione, negarsi nella necessaria opposizione, per suo conto antitesi necessaria alla sintesi; coscienza, anima, ragione, dello spirito soggettivo, devono realizzarsi nella spiritualità oggettiva del diritto, della moralità, dell'ethos per tendere ad

assolutizzarsi nell'arte, nella religione, nella filosofia. Così, l'universo rimane chiuso in un mondo i cui confini coincidono con quelli della consapevolezza pensante, ma lo Spirito tenta giustificare la propria absolutezza dialettizzando i gradi dell'essere, sintetizzandosi nell'assoluto, forniti di una propria vitalità, seppure funzionalmente dialettica. La plurificazione è interna allo Spirito, ma almeno tenta dar conto di sé incontrando l'oggettività del reale per quel tanto che basta a scontrarsi con esso: in questi limiti, l'incontro si verifica e permette un esame realistico del reale, ignoto a tutte le altre concezioni dell'idealismo assoluto. Del resto, per se stesso il panlogismo non è affermazione ingiustificata di unità, ma desiderio di «connettere il molteplice nell'unità», per cui il pensare è questa connessione, è la riduzione di «ogni molteplice all'unità» (come si legge già nella significativa *Propedeutica filosofica*, che ha pagine che sono quasi appunti programmatici). Perché quella connessione sia stretta, l'unità diventa, in Hegel, una morsa da cui il molteplice è infranto; rimane però in Hegel il senso della molteplicità che, alle origini, e purtroppo solo alle origini, è una forma di rispetto verso il molteplice, fatto di individualità diverse. L'unificazione di pensiero e realtà vorrebbe salvare la determinatezza dell'individuale e l'infinità della coscienza riflettente. Prima ancora che nella *Scienza della logica*, nella *Logica di Jena* Hegel avverte: «La determinatezza senza la riflessione non è *il particolare*, anzi non sarebbe nulla; e così la riflessione per se stessa sarebbe il nulla giacché essa è solo come ritorno dall'opposizione, cioè dalla determinatezza». L'individuale esiste per il pensiero: la sua autonomia, essendo dialettica, è, più che transeunte, apparente: tuttavia dell'apparizione dell'individuale particolarmente determinato Hegel vuole sempre avere, per quanto gli è possibile, nozione precisa, da vicino, con analisi che sono fasci di luce nella notte del criticato Assoluto, schellinghiano non meno che fichtiano: sono luci di breve durata, che hanno tuttavia una loro intensa luminosità funzionale. L'individualità non può ottenere da Hegel autonomia piena e rispetto ampio senza violare i presupposti della filosofia hegeliana: la determinatezza senza la riflessione universalizzante secondo Hegel nemmeno sarebbe, giacché, per essere, deve essere pensata dal soggetto, che non è individuale, che acquista la propria assoluta soggettività soltanto trascendendo il determinato nella falsa immanenza panlogistica e panteistica. Ma, nei limiti dei presupposti fondamentali della sua concezione, Hegel accorda all'individualità tutto quello che può; non potrebbe accordarle di più senza sconnettere il soggettivizzato Pensiero come connessione. La vita dialettica dell'individualità è dunque necessariamente breve: deve essere soddisfatta di vedersi attentamente esaminata nelle sue manifestazioni. Tra queste, Hegel mostra sempre speciale interesse per

le manifestazioni «oggettive» del diritto, della moralità, dell'ethos. Da tale interesse nascono quei *Lineamenti di filosofia del diritto* che sono documento ammonitore dell'importanza che può rivestire la riflessione filosofico-giuridica quando rimanga fedele alla vocazione filosofica che è solamente, e veramente, sua. Né è un caso che il discusso principio secondo cui «ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale» sia chiarito particolarmente nella Prefazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto* mostrandosi per quello che è: non (come è stato più volte interpretato) grossolana apologia del fatto compiuto, atto di ossequio a qualsiasi accadimento, ma riconoscimento della razionalità dell'evento capace di compiersi nell'uni versale inserendosi nel suo sviluppo: infatti già la *Fenomenologia* aveva spiegato: «Solo l'intero ha vera e propria realtà». Soltanto quando si sono verificate tutte le condizioni di una cosa essa entra nell'esistenza, acquista realtà. Il reale è sì razionale, ma non ogni accadimento può dirsi reale: riferendosi alla Prefazione della *Filosofia del diritto*, l'Introduzione alla seconda edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* completa il chiarimento: «L'esistenza è in parte *apparizione* e solo in parte *realtà*. Nella vita ordinaria si chiama a casaccio *realtà* ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggera esistenza. Ma già anche per l'ordinario modo di pensare, un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di *reale*: l'accidentale è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un *possibile*, che può non essere allo stesso modo che è». Nella sua integrale compiutezza la realtà è un farsi vigoroso e doloroso, sicché, al limite, può dirsi, hegelianamente, che «solo l'infinito, l'idea è reale». Per Hegel è privo di realtà ciò che è incapace di attingere l'universale. Ma la realtà oggettiva nella sfera del sociale, se non è, in quanto non è, velleità di «anime belle» o astratto programma illuministico, è realtà tanto più compiuta quanto più aiuta lo Spirito a compiersi nel l'essere sintetico dell'ethos, verso la nuova sintesi dello Spirito assoluto: perciò la realtà del diritto, in quanto è «esistenza del volere libero», in quanto è il contrario del l'arbitrio, del non-diritto (che è libertà del volere che non sa andare oltre la mera contingenza), merita l'interessamento costante di Hegel. La filosofia giuridica hegeliana vuole studiare l'intero, necessario oggettivarsi dello Spirito: «quando noi parliamo di *diritto* non vogliamo dire semplicemente il *diritto civile*, che s'intende comunemente sotto questo nome, ma la *moralità*, l'*eticità* e la *storia universale*, le quali rientrano parimente in questo punto, poiché il concetto riunisce i pensieri secondo la verità. La volontà libera, per non restare astratta, deve darsi anzitutto un'esistenza, e la prima materia sensibile di questa esistenza sono le cose, cioè gli oggetti esterni». «La volontà soggettiva esige che il suo interno, ossia il suo

fine, consegua esistenza esterna, che, quindi, il bene debba essere compiuto nell'esistenza esterna. La moralità, e il momento precedente del diritto formale, sono due astrazioni, la cui verità è solamente l'eticità. L'eticità è, così, l'unità del volere nel suo concetto e del volere del singolo, cioè del soggetto». «Lo Stato è solamente la terza cosa, l'eticità, ed è lo spirito, nel quale ha luogo la prodigiosa unione della autonomia della individualità e della sostanzialità universale». Questo realizzarsi della personalità individuale nello Stato prepara nella *Filosofia del diritto* l'esaltazione del valore dello Stato come «realtà dell'idea etica», come «idea spirituale nell'esteriorità della volontà», quindi «ingresso di Dio nel mondo». Però nella filosofia del diritto lo Stato è considerato sempre nell'ambito dell'ethos, insieme con altre forze storiche in cui l'obiettivazione della convivenza si individua, insieme cioè con la *famiglia* (che si compie nel *matrimonio*, nella *proprietà familiare*, nell'*educazione dei figli*) e con la di stinta *società civile* (che contiene i tre momenti dell'appagamento del *bisogno* mediante il *lavoro*; della difesa della *libertà* e della *proprietà* mediante l'*amministrazione della giustizia*; della cura degli *interessi particolari*, visti come cosa comune, mediante la *polizia* e le *associazioni professionali*); questa visuale e queste relazioni con cui lo Stato appare nella *Filosofia del diritto* fanno sì che la sua pesante presenza non contraddica altri principî basilari della stessa opera, nei quali il soggetto è concepito come individuo libero che va riconosciuto come *persona*, nei quali il fondamento del diritto è espresso nella formula, che ricorda uno dei luoghi più alti dell'etica kantiana: «ognuno deve essere trattato dall'altro come persona», criterio perfettamente conforme all'affermazione, che è nella stessa opera: «la coscienza è un santuario che sarebbe sacrilegio toccare». Il rispetto di tutte le *determinatezze* del mondo del diritto, la volontà di osservarne sempre meglio le «determinazioni più dettagliate» (come è scritto in una delle *Note alla Filosofia del diritto*) trattengono lo Stato hegeliano dall'esplicare, nella filosofia giuridica, tutta la potenza che si è riservata. Essa infatti appare in tutto il suo potere non nella meditazione sul diritto, ma nella meditazione sulla storia, in cui la fantasia del filosofo si trova di fronte non l'esperienza pluralistica del diritto, ma le collettività schematizzate dei *popoli* e degli *Stati*, divenuti categorie storiche: nella razionalità della storia «il diritto dello spirito del mondo oltrepassa tutti i diritti particolari»; «qui vale solo il diritto dello spirito assoluto», dunque «la ragione non può arrestarsi al fatto che singoli individui siano stati colpiti; i fini particolari si perdono nell'universale». Strumento di questa finale, effettiva soggezione dell'individuale all'universale, che dovrebbe rafforzarlo moltiplicandolo, è lo Stato, il quale nella *Filosofia della storia* afferma di «non esistere per i cittadini»: «esso è il fine e quelli

sono i suoi mezzi». Gli individui, così, sono ridotti a mezzi; vi si riducono tuttavia per stare nella storia, per sottrarsi all'acci dentale, che è «come polvere che ondeggia»: il lavoro dell'umanità senza il divenire dei popoli nella vita degli Stati sarebbe «come sabbia delle dune» (per usare l'immagine del Droysen, di palese origine hegeliana): solo lo Stato consente agli individui di fare storia, di dominare la storia, interpretandone le segrete esigenze. La scelta Hegeliana dello Stato a strumento di dominio morale, a rappresentazione, in alcune sue incarnazioni, dello «spirito del mondo», non è occasionale, né può essere espulsa dal sistema di Hegel come parte non viva di esso: ha, nel sistema, una funzione eminente perché anche il critico di Rousseau e dell'idea di contratto sociale crede all'opportunità di assicurare l'io nell'io *sociale*, io comune nella comunità coscienziale dello Spirito e nella comunità etica dello Stato.

La necessità di garantire l'individualità particolare dell'io nell'unitaria collettività del Soggetto assoluto e, parallelamente, dello Stato accentrante, è convincimento radicato nella coscienza moderna, che non sa salvare il nuovo pluralismo umanistico di individui e di comunità che riunendoli in un'unificante pluralità entificata. Le resistenze a questo convincimento o sono lento avvia mento ad una pensosa revisione (come nel pluralismo realistico di Herbart o nell'idealismo ontologico di Rosmini); o sono protesta intelligentemente accorata (come in Kierkegaard); o sono concezioni a loro volta inclini a forme di evasione dall'individualità (come in Schopenhauer e in Nietzsche). D'altro canto, le varie specie di assolutizzazione dell'io rendono facili tutti i «rovesciamenti», autorizzati da una problematica che, per essere essenzialmente dialettica, respinge i controlli logici troppo severi: lo Spirito, una volta assolutizzato, può riempirsi di qualsiasi contenuto giudicato capace di universalizzarlo: la *Co scienza* fichtiana può diventare *Natura* nella *filosofia naturale* di Schelling o *Materia* nel materialismo storico di Marx, che è più vicino al «capovolto» idealismo di quello che permetterebbero le precedenti critiche di Feuerbach alla sublimazione dell'io umano nell'Idea, comunque intesa.

Del resto, un simile processo di sublimazione è tentazione tanto seducente da attrarre non soltanto il singolare materialismo idealistico che caratterizza buona parte della Sinistra Hegeliana, ma anche un movimento di pensiero come il positivismo naturalistico, sorto in ambiente culturale lontano dall'idealismo e quale reazione della nuova scienza alla filosofia romantica. Negli aspetti in cui il movimento positivistico appare non ingenuo, ma più consapevole ed esperto, estraneo cioè alle suggestioni sansimoniane (alle quali, prima e dopo Comte, è soggetto), l'elogio delle scienze sperimentali e del progresso scientifico è presentato soprattutto come apologia del Pensiero

pensato nelle sue Leggi: anche qui non c'è posto per la fondazione di una vera autonomia dell'individualità. Anzi, la vantata scoperta della Sociologia come «scienza delle scienze», come «fisica sociale» che applichi finalmente alla conoscenza dei fenomeni umani il metodo sperimentale seguito con trionfale successo dalle scienze della natura, richiede fatalmente uno Stato che, retto da conoscitori delle leggi della natura fisica ed umana, adegui le esigenze della convivenza sociale alle esigenze della conoscenza, a vantaggio comune della civiltà. Qualunque cosa si pensi intorno al problema dello «statalismo» del Comte, sia stato o non sia stato il Comte, nella varietà anche contraddittoria delle sue asserzioni, fautore di uno Stato autoritario, certo è che la Sociologia di tipo ottocentesco (per molti aspetti diversa dalla progredita, scaltrita ricerca sociologica del Novecento) postula uno Stato che sia al servizio della conoscenza scientifica e quindi tutto sottometta a codesta sua funzione. Solo una sociologia aiutata nel suo sforzo dai pubblici poteri tecnocratica mente costituiti può costringere beneficamente l'umanità a seguire le leggi che sono sue e può ottenere risultati non indegni di quelli ottenuti dall'invidiata «fisica». Pertanto lo Stato auspicato dal positivismo naturalistico, se coerente, è uno Stato che, più o meno esplicitamente, si fa strumento di conoscenza, mezzo di progresso scientifico. Nella sua razionalità tutta «organizzata», lo Stato positivistico può realizzarsi soltanto come dispotica «sociocrazia». Anche nel positivismo, dunque, l'individualità è tutelata solo se assoggettata al Pensiero sublimato in Scienza e allo Stato che ne è strumento. Neppure il positivismo è pronto ad affrontare le incognite del pluralismo individuale: perfino il positivismo naturalistico teme le esperienze particolaristiche dell'empirismo non mediato.

X

LA SOCIALIZZAZIONE DELL'UNIVERSALE ETICO, LA FIDUCIA NELLO STATO E IL DIRITTO

«Il diritto è un lavoro non interrotto mai, e non un lavoro che tocchi e importi solo al potere dello Stato, ma sì al popolo tutto in generale».

JHERING

Tuttavia critica all'universalismo della *ratio aeterna*, nel suo ragionevole timore del particolarismo e delle sue conseguenze, conduce al rispetto dello Stato, alla fiducia nello Stato. Gli individui emancipati nel nuovo pluralismo sanno di non avere ancora un solido fondamento alla loro libertà e la difendono, in fondo, volontariamente privandosene, nella speranza illusoria che il carattere volontario della loro privazione ne attenui il rigore: sotto questo profilo, tale privazione è veramente provvisoria e melodica: vale fino a che dura la ricerca di un fondamento della razionalità dell'individualità; vale fino a che dura quella ricerca perché è un momento di quella ricerca.

Insicuro di sé e della sua stabilità, l'individuo si affida, per conoscere, a quell'io universalizzato che è l'itè; si affida, per agire, a quell'io collettivizzato che è lo Stato: prima e dopo Rousseau, la fiducia nell'io *comune* nasce dall'insicurezza dell'individuo, che sente precaria la propria rivendicata individualità autonoma perché sa di avere ancora insufficientemente investigato quale sia il vero significato di tale autonomia. Fino a che questa investigazione appaia insufficiente, sembra opportuno all'individuo difendere la particolarità individuale mediante la socializzazione gnoseologica e morale dell'io. Dell'imprudenza di questo suo fiducioso comportamento l'individuo potrà rendersi conto solo constatando quanto rischiosa per la vita stessa della particolarità sia quella soffocante difesa, che non può non divenire oppressiva tutela. Intanto, fino a che questa esperienza non sia stata completamente sperimentata, tutto cospira a conciliare allo Stato il favore dell'indifeso individuo. Da Rousseau a Kant, da Spinoza a Fichte, da Hegel a Comte, la filosofia moderna esorta, con ragionamenti anche contrastanti nelle argomentazioni, a dar credito allo Stato quale organo etico-politico della soggettività assoluta, che è il nuovo universale in cui le particolarità vengono unificate. Si assiste così ad un curioso fenomeno: nella unità morale del mondo medievale l'universalismo etico-giuridico si sfrangiava in una prassi di interminabili contrasti fra poteri e di innumerevoli istituzioni

particolari e particolaristiche; nella polimorfa vita morale del mondo moderno, l'iniziale, programmatico particolarismo etico-giuridico induce alla formazione di Stati effettivamente sovrani ed energicamente accentrati. Se l'universalità della *ratio aeterna* era costretta a tollerare un'esistenza del diritto distinta, anzi divisa, in *status* particolari, la rivendicazione del valore della persona nell'umanesimo moderno è costretto a tollerare che tutti i diritti dell'uomo siano amministrati, regolati da leggi dello Stato. Di fronte alla dialettica di questo sviluppo è bene non farsi distrarre dal tradizionale contrasto fra *diritto naturale* e *diritto positivo*: si deve invece costatare essere il giuspositivismo un prodotto del giusnaturalismo moderno: i diritti naturali, pluralizzati, distaccati dal tessuto connettivo di una *natura* universale, per esistere nella coesistenza sociale non possono che accordarsi contrattualmente creando lo Stato ed affidandovisi.

La riflessione sul diritto è indotta al «positivismo giuridico» dalla fiducia del pensiero moderno nello Stato: come convinzione che il diritto sia nient'altro che l'insieme dei precetti emanati dal legislatore nelle maniere previste dall'ordinamento statale, il positivismo giuridico è infatti statalismo giuridico. Con esso la filosofia giuridica segue l'esempio della parte prevalente della filosofia moderna confidando nello Stato, nella sua capacità di aiutarla validamente e disinteressatamente a perseguire gli scopi che essa si propone. Se questo è vero, è non meno vero che del pensiero moderno il giusnaturalismo è, nei modi e negli orientamenti che gli sono propri, un aspetto ragguardevole. Credere ad una contraddizione fra giusnaturalismo moderno e fiducia nello Stato sarebbe dimenticare che nella filosofia moderna lo Stato è giudicato salvaguardia dell'individualità; i diritti naturali dell'uomo possono dunque entrare anch'essi fiduciosa mente nello Stato. Mezzo di questo ingresso è infatti il contratto sociale, il quale – si potrebbe dire – fornisce un modulo tipico al costituzionalismo che, in quanto primo, energico fautore, nella prassi giuridica e politica, di un diritto statale scritto, è antesignano del positivismo giuridico propriamente detto. All'origine del giuspositivismo si trova la trasformazione proposta dal contrattualismo di Rousseau, dei *diritti naturali* in *diritti civili*: solo lo Stato può operare la trasformazione: il punto d'arrivo del contratto sociale è la società statale che renda, appunto, sociali i diritti esistenti in natura.

Prima che lo Stato fosse ritenuto capace di aiutare la realizzazione dell'individualità, prima che questa attitudine dello Stato fosse teorizzata, appoggiandosi a tutta una concezione della vita, il positivismo giuridico non poteva configurarsi come tale, ed ogni forma di statalismo giuridico poteva essere soltanto statalizzazione empirica del diritto, legata immediatamente alle vicende dei reggitori di uno Stato riusciti ad impadronirsi, più o meno a lungo, del potere di legiferare. Solo quando lo Stato moderno appare atto a difendere, più o meno provvisoriamente, l'individuo che Rinascimento e Riforma hanno sottratto all'antico ordine, abbandonandolo, infine, a se stesso; solo quando lo Stato appare mezzo di affrettato, temporaneo superamento dell'isolamento particolaristico, la collaborazione fra Stato e diritto diventa possibile: diventa possibile in quanto è collaborazione fra lo Stato e i diritti individuali: anche se, alla fine, i diritti sono ceduti, con garanzie o senza garanzie, allo Stato, il diritto, all'origine, è fenomeno sempre relativo all'individualità; infatti, la sua diffidenza verso lo Stato cessa solo quando esso gli si presenta nella veste di difensore dell'individualità. In questo senso lo Stato moderno, sia retto da un regime dispotico o sia retto da un regime liberale, sia lo Stato previsto da Hobbes o sia lo Stato auspicato da Rousseau, agisce, o deve agire, nell'interesse dell'individuo: perciò, quando la sua azione usurpa questa sua funzione, l'individuo tradito esita a cambiare fronte e passa con disorientata lentezza dalla fiducia alla vigile diffidenza. In questo stesso senso lo Stato moderno si ricollega, senza soluzione di continuità, allo Stato della monarchia assoluta prerivoluzionaria: l'uno e l'altro giustificano l'accentramento politico ed amministrativo aiutando l'individuo ad emanciparsi da istituti caratteristici dell'universalismo eticogiuridico medievale ed evitando, contemporaneamente, il disordine politico e giuridico che potrebbe compromettere l'esistenza morale dell'individualità *in fieri*.

Per questa collaborazione fra Stato e individuo, fra Stato e diritto, il ricorso costante al diritto positivo diventa giuspositivismo, persuasione che il diritto possa essere contenuto nell'insieme dei precetti emanati dal legislatore nelle maniere predisposte dall'ordinamento statale, diventa persuasione che il diritto coincida, nello Stato, con la volontà del legislatore. Per capire il *diritto positivo* del positivismo giuridico bisogna collocarlo su questo sfondo, altrimenti si confonde con le innumerevoli specie di diritto positivo esistite nella storia e mai sfociate in teorizzata consapevolezza. A tal fine, è bene non slargare – nel considerarlo – i confini del fenomeno giuspositivistico. Senza dubbio, è vero che ogni opinione che veda tutto il diritto contenuto nei precetti del legislatore può dirsi, *lato sensu*, «positiva»; è vero, per esempio, che già l'accento della *Politica*

di Aristotele alle «teorie democratiche» secondo cui «il diritto è la volontà delle maggioranze» consente indicare un generale atteggiamento che può definirsi, in certo modo, giuspositivistico; è vero che l'avvertimento di Cicerone a non credere che il diritto si esaurisce nell'Editto del Pretore implica la polemica contro una mentalità *positivistica*, diffusa anche presso i Romani, che pure (per ricordare la pregnante frase di un romanista tedesco) sono il popolo del diritto senza essere il popolo della legge. È vero che la dottrina giuridica romana della tarda età imperiale conosce e divulga la formula *quod principi placuit legis habet vigorem*, sempre ripetuta, in molteplici variazioni, da tutti i tentativi di identificazione del diritto con i comandi del sovrano. Ma presupposto dello statalismo giuridico positivistico è che lo Stato abbia una volontà sua, distinta da quella di chi, temporaneamente, detiene il potere; certo la distinzione non riesce ad impedire che il detentore del potere, impadronitosi della facoltà di legiferare, assoggetti al proprio interesse, alla propria interessata volontà, la volontà *oggettiva* dello Stato; tuttavia la progressiva *personalizzazione* moderna dello Stato, la formazione della nozione, moderna, della *sovranità* statale, col loro distinguere fra ciò che è dello Stato e ciò che è dei governanti, pongono le premesse per una ricerca, più o meno oculata, più o meno fortunata, di mezzi che impediscano al legislatore di dar vigore di legge alla sua singolare volontà. Nonostante tutte le eventualità di sopraffazione e di usurpazione che il potere conserva nel suo medesimo essere, lo Stato moderno è veramente se stesso, ha una individualità sua, proprio perché non è del principe, ma degli individui che lo formano e vi si affidano per ottenerne difesa, difesa del loro stesso essere individui. Un diritto positivo come *diritto di Stato* presuppone un simile Stato; ma un simile Stato, a sua volta, presuppone l'esistenza di individui consapevoli del valore della loro personalità, convinti di aver diritto a farla valere. Questa convinzione, che è fondamento del giusnaturalismo moderno, non contraddice, quindi, ma favorisce la formazione di un diritto emanato da uno Stato che sia o autoritario difensore della sicurezza degli individui, nella quale tutti i diritti, volenti o nolenti, devono assommarsi, o liberale garante di quei diritti già esistenti senza tutela alcuna in natura, oppure creati dalla riunione di volontà contrattualmente convenute. In tal modo lo Stato completa i diritti naturali garantendoli col suo diritto. Un simile statalismo giuridico non era concepibile prima che le individualità cercassero di rendersi autonome e rivendicassero il valore della loro personalità. Da questo angolo visuale, è doveroso non trascurare mai di notare che parte di questo progresso è dovuto alla meditazione del cristianesimo medievale sul significato logico e morale di quel concetto di *persona* con cui la rivoluzione cristiana personalizza il logo ellenico

umanizzando la divinità e dando nuovo valore all'uomo. Anche se nella filosofia giuridica e politica di Tommaso d'Aquino mancassero le affermazioni che si preoccupano di garantire la personalità contro le usurpazioni e gli arbitri di quel re che dimentichi che «regnum non est propter regem, sed propter regnum», non potrebbe mancarvi, nello spirito, un incipiente nuovo senso della personalità, destinato a promuovere inevitabilmente un'attività giuridica e politica sensibile ai diritti della persona. Quanto più si affina questa sensibilità tanto più chiaramente si profila l'avvento di una rinnovata idea del diritto, esplicantesi come diritto naturale confermato e garantito dal positivo.

È interessante osservare come nella fase germinale della loro inconsapevole, spesso segreta e contrastata, collaborazione, diritto naturale e diritto positivo siano, negli ultimi secoli medievali, ora separati ora ravvicinati da giuristi che si rifanno, indirettamente, alla distinzione greca del νόμος δίκαιον e del φύσει δίκαιον e vi si rifanno tutti (come ha dimostrato, con convincente documentazione, una dotta indagine storico-giuridica) tramite un passo di Abelardo, cioè di uno di quei filosofi medievali che allo sviluppo del personalismo umanistico hanno dato un contributo che potrebbe dirsi premoderno. Pare, in fatti, che siano i canonisti francesi ed italiani della fine del secolo XII e dell'inizio del secolo XIII ad usare tra i primi il termine *jus positivum*, che non è di uso classico: Ottone di Dura, che sente l'influsso di Stefano di Tournai, scrive nei suoi *Decreta minora*: «omne jus aut naturale aut positivum est» e, così scrivendo, riecheggia l'espressione «justitia positiva» usata da Abelardo nel *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Tutto lascia supporre che la fonte di questo uso di *jus positivum* e *justitia positiva* si trovi in suggerimenti del platonismo latino dei primi secoli cristiani: è molto probabile che la nozione di *diritto positivo* che è in Abelardo e nei canonisti del XII e XIII secolo derivi dalla distinzione tra *positiva* e *naturalis Justitia*, che Calcidio, nel IV secolo, attribuisce (erroneamente) al *Timeo* di Platone nella sua rielaborazione, parziale traduzione e commento di quel dialogo, la cui importanza nel pensiero medievale è ben nota. Così l'errato ricordo platonico, più che riallacciare la prima apparizione del *diritto positivo* alla filosofia greca, dà conio definitivo al termine di cui si impadronisce poi il nuovo concetto di diritto. La mediazione di Abelardo è per se stessa significativa: fino a che non appaia all'orizzonte l'individualismo non si può nemmeno parlare di diritto positivo nel senso poi sviluppato dal giuspositivismo. Tanto più esso può avere diffusione quanto più il diritto vuole (o vorrebbe) garantire, attraverso gli Stati, nell'umana storia dell'uomo, la sicurezza degli individui. Le anticipazioni di dottrine giuspositivistiche che sono, in misura maggiore o minore, in Marsilio da Padova trovano infatti nell'occamismo marsiliano, nella

nuova concezione pluralistica della vita etica, il loro fondamento, su cui poggia l'evoluzione successiva della volontarizzazione del diritto. Il quale, costretto com'è a non poter dire, senza cadere nell'arbitrio, o senza rasentare l'arbitrio, *volo ergo sum*, dà mandato allo Stato, ad uno Stato suo rappresentante, di esprimere la sua volontà, quale volontà degli individui cittadini. Come l'individuo pensante, per garantire il suo ordinato pensare, deve farsi rappresentare da un Soggetto pensante, che è assoluto Pensiero, l'individuo socialmente agente, per agire in un'ordinata società, deve farsi rappresentare dal soggetto-Stato: per ora l'individuo, quasi obbligato ad aver fiducia negli aiuti che deve chiedere, non sospetta che l'uno e l'altro possano tradire il mandato ricevuto, non sospetta che l'uno e l'altro, in quanto astrazioni, non possano assumere vere, concrete responsabilità.

L'ipotesi (più o meno astorica, più o meno storicizzata) di una creazione contrattuale dello Stato fornisce il mezzo migliore per *volontarizzare* i diritti naturali, liberandoli dalla residua dipendenza verso una *natura* trascendente l'umanità. Il contrattualismo politico è adottato dai movimenti filosofici e sociali più disparati perché offre, col *patto sociale*, uno strumento atto a conciliare, almeno in maniera provvisoria, le tendenze più contrastanti: l'opinione che lo Stato si fondi su un patto stretto fra sovrano e popolo può essere condivisa sia da coloro che ritengano che l'inviolabilità dell'accordo venga ratificata dal suo carattere sacro, sanzionato dalla divinità che vuole non oppresse le sue creature, sia da coloro che ritengano che l'inviolabilità venga ratificata dalla razionalità intrinseca all'accordo stesso (per cui il principio *pacta sunt servanda* appare connaturato al concetto medesimo di *pactum*) oppure venga razionalizzata dalla coscienza degli interessi che persuadono gli uomini a riunirsi in società. La varietà di queste giustificazioni fa sì che nelle dottrine contrattualistiche settecentesche, che sono le più convinte ed attive, si possano rintracciare frammenti di molteplici concezioni: accanto a ricordi epicurei e stoici sono derivazioni di idee medievali di Manegold di Lautenbach o di Giovanni di Salisbury, polemiche tomistiche contro i re fattisi tiranni, elogi rinascimentali della libertà tirannicida, tesi cattoliche e protestanti dei Monarcomachi a favore delle libertà della Chiesa, o delle Chiese, contro l'assolutismo monarchico, brani tratti dalla libellistica favorevole alle resistenze dei baroni e delle corporazioni contro la monarchia inglese, difese coraggiosamente puntigliose di ideali e di interessi particolari contro l'accentramento statale, infine teorie filosofiche e ragionamenti politici modernamente elaborati. È singolare che queste proteste, concordi e discordi, che alimentano il contrattualismo politico, da un lato nascano istintivamente da opposizione allo Stato dall'altro risentano di quella che potrebbe dirsi l'adozione dello Stato compiuta

dalla filosofia moderna, obbligata ad affidare allo Stato l'individuo ancora indifeso, ancora incerto del suo vero essere, testé discoperto. In questa duplicità di atteggiamenti si cela un'antinomia che non può essere facilmente cancellata nemmeno dalla conclusione che le dottrine contrattualistiche unitariamente vorrebbero suggerire: lo Stato creato contrattualmente per la difesa dei diritti individuali è uno Stato che non è più avverso a quegli stessi diritti, né può esserlo: l'antinomia può risorgere anche alle radici dello Stato nuovo: non è impossibile prevederla col ragionamento; non è impossibile rintracciare preludi di tale ragionamento anche nelle filosofie che affidano la sicurezza dell'individuo allo Stato. Però, nel momento dell'affermarsi dello Stato moderno, la difficoltà è aggirata: è aggirata, più che dalla meditazione del puro intelletto, dall'esperienza etico-religiosa, che presta all'intellettualismo contrattualistico un involontario aiuto con l'esaltazione della Legge, che molta parte del protestantesimo riprende dall'Antico Testamento. Non importa, qui, stabilire fino a che punto codesta esaltazione della legge possa accordarsi con la nozione di predestinazione: qui basti rilevarne – sulle tracce del Troeltsch – il valore sociale e giuridico: la Legge religiosa e civile deve volere il rispetto della persona voluto da Dio, è il simbolo del *patto* fra Dio e il suo popolo: alla volontà di un Dio, più legiferante ed obbligante che benevolmente caritatevole, deve ispirarsi tutta la struttura della società civile: l'individualismo religioso protestante, escludendo o indebolendo la mediazione ecclesiastica, teologica, sacramentale fra la divinità e l'individuo, deve rafforzare una mediazione di carattere sociale. Certo, queste vedute possono dar luogo ad una severa alleanza fra legge civile e costume religioso, pesante per l'indipendenza morale dell'individuo; possono dar luogo, ad esempio, a quelle forme di *rigorismo* della vita sociale nordamericana che memorabilmente sono state notate e biasimate dall'acume storico di Tocqueville o criticate, con una critica trasfusa in poesia, dalla fantasia narrativa di Hawthorne; aiutano tuttavia la costruzione di uno Stato in cui i diritti fondamentali della persona siano garantiti dalla Legge. La formazione degli Stati Uniti d'America è, in fatti, tipicamente, la creazione di uno Stato nascente dalla collaborazione tra fiducia religiosa in un Dio legiferante e fiducia illuministica nello Stato legislatore. Ciò che al puro pensiero poteva apparire almeno difficile, insidiato da contraddizioni, riesce alla storia, in cui passione religiosa e slancio illuministico sono capaci di cooperare pur nella loro diversità. Nella Carta dei Pellegrini del Mayflower come nella *Dichiarazione dei diritti della Virginia* (che è all'origine di tutte le successive Dichiarazioni di diritti), come nella *Dichiarazione d'indipendenza degli Stati americani* del 1776, può vedersi un *contratto sociale* divenuto, da idea, realtà politicamente operante.

Nel mo mento in cui le dottrine di Hooker, di Milton, di Sidney, di Locke si traducono epicamente in istoria politica e in prassi costituzionale viene meno il latente dissidio fra il particolarismo delle rivendicazioni anti-assolutistiche e il nuovo statalismo. Lo Stato che le nuove idee permettono di creare sembra uno Stato che non potrà mai, in nome dei diritti di una propria «ragione», compiere atti come la revoca dell'Editto di Nantes e la persecuzione delle comunità religiose particolari. A questo Stato, sorto per difendere i diritti individuali, il diritto pubblico con cede quel monopolio di tutto il diritto che la codificazione statale si preoccupa di consolidare.

Il giuspositivismo come apologia del diritto statale scritto sviluppa la prima, vera fase della sua esistenza concettuale (anche *ante litteram*) nel campo del diritto pubblico. Le Carte dei diritti e le Costituzioni scritte danno un nuovo corso all'evoluzione dell'idea di codice. Le «codificazioni» settecentesche sono – come è stato giustamente notato – più che altro raccolte di norme di formazione prevalentemente consuetudinaria. Solo l'avvertita utilità della compilazione solenne di principî generali regolanti giuridicamente i rapporti tra governo e cittadini fornisce al diritto civile, penale, commerciale, processuale l'esempio della emanazione e dell'ordinamento di norme generali codificate quali manifestazioni della volontà del legislatore: «C'est la volonté du législateur qui fait la loi». «Il potere legislativo è onnipotenza umana. La legge stabilisce, cambia, modifica, perfeziona; distrugge ciò che è, crea ciò che non è ancora», secondo le parole di Portalis, il giurista francese che forse più d'ogni altro ha lavorato per la causa della codificazione.

I suggerimenti del costituzionalismo inglese, tutto spontaneo, tutto formantesi in progressiva, lenta stratificazione di tradizioni, di usi, non sarebbero bastati a far scuola di diritto pubblico scritto: infatti, nonostante il precedente storico ed ideale della *Magna Charta*, «political Bible of the Constitutions», il diritto inglese non si converte mai, nell'esperienza concreta, al positivismo legalistico, anzi, gli resiste. Per essere se stesso, il positivismo giuridico ha bisogno di una base razionalistica, che lo metta in relazione con la razionalizzazione moderna dello Stato: l'importazione – per dir così – delle Carte costituzionali dagli Stati Uniti d'America in Francia accresce, infatti, il carattere razionale delle Carte, che da patti comunitari diventano realizzazione della *volontà generale* giuridicamente positivizzantesi. Allorché, sulle tracce di G. Jellinek, si mette in rilievo la derivazione (molto discussa, come si sa) della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* dai *bills of rights* delle antiche Colonie inglesi del Nordamerica non bisogna mai tralasciare di notare le modificazioni insite nel trapasso. I principî del 1776 trasformandosi nei principî del 1789 perdono qualcosa del loro spirito animatore, quasi mistico, ed

acquistano in razionalità chiara e distinta: così, prima ancora di porsi come principî *costituzionali*, in senso stretto, guadagnano una chiarezza che è tale soprattutto perché vuole essere precettiva. La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, pur nell'entusiasmo vigoroso che esprime, tende ad andare oltre se stessa, per cercare quei «principî certi» invocati dalla Costituzione del 1791. In tal modo, *chiarezza* e *certezza* sono subito viste come caratteristiche di ciò che è giuridica mente prescritto e va obbligatoriamente osservato.

L'ideale della chiarezza è il primo ideale del positivismo giuridico nella sua età d'oro, che è l'età delle sue più grandi benemerenze e delle sue più grandi illusioni. *Chiarezza* è la parola d'ordine che Napoleone ripete ed impone a Cambacérès, a Bigot, a Portalis, a Tronchet, a Malleville, a tutti i giuristi redattori del *Code civil des Français* del 1804, detto poi (caso rarissimo di adulazione cortigiana non smentita dal giudizio della storia) *Code Napoléon*. L'ambizione della *semplicità*, come chiaro regolamento di tutti i rapporti giuridici, sostiene lo sforzo della legislazione napoleonica, con piena consapevolezza di Napoleone, che si compiace nel dichiarare: «Il mio solo codice, per la sua semplicità, ha fatto più bene in Francia che l'insieme di tutte le leggi che lo hanno preceduto». In questo sovrano compiacimento l'accento cade sul concetto centrale del positivismo giuridico sviluppante la sua esperienza nelle prime sue fasi: la *semplicità*. Il segreto del successo della codificazione, che ne spiega la vittoriosa espansione, è in quel concetto: i rapporti giuridici della vita privata risultano finalmente regolati da una disciplina sicura grazie al regolamento legislativamente stabilito: se le alterne vicende della costituzione politica non consentono a nessuno Stato (e tanto meno a quello Stato moderno quasi tipico che è, nell'Ottocento, la Francia) di disciplinare stabilmente i rapporti pubblici, il Codice Civile, e i codici modellati sul suo esempio, regolano stabilmente, anche nell'alternarsi delle fortune politiche, i rapporti privati, sicché le famiglie, le proprietà, i traffici risultano sostanzialmente sicuri di sé nonostante l'attentato delle violenze private e pubbliche: la coscienza giuridica, profondamente scossa dall'anarchia rivoluzionaria, dopo Napoleone ha una precisa tavola di valori cui ispirarsi, perciò le riesce facile distinguere, per lungo tempo, ciò che, al di sotto del succedersi delle forme di governo, si presenta, eventual mente, come realmente sovversivo. Così la lezione del cartismo costituzionale è appresa dal diritto codificato in una maniera che finisce col superare senza fatica il modello.

Comunque sia, o nelle difficoltà, insuperate, del diritto pubblico o nelle difficoltà, superate, del diritto privato, il diritto appare sempre nell'aspetto di *comando* dello Stato. In questo senso, il più esplicito teorico del positivismo giuridico, l'Austin, parla, nel 1832, di *comando*

del diritto: nelle sue *Lecture sulla giurisprudenza o filosofia del diritto positivo*, il diritto può essere presentato come l'«insieme dei comandi di un superiore politico ad individui politicamente subordinati» perché il successo continentale della codificazione da un lato, il costume politico britannico dall'altro, mostrano al giurista inglese esempi che sembrano escludere che il comando di chi detiene il potere possa essere privo di tutti i crismi della legalità. Il valore del codice è tale, agli occhi di Austin, che, per lui, come per Bentham, «ciò che non vi è contenuto non è diritto». Nella sua teorizzazione del giuspositivismo, l'Austin idealizza lo stato d'anni '60 del giurista positivo che, sotto la suggestione della certezza della legge dello Stato moderno, vorrebbe poter vedere tutto il diritto come un meccanismo quasi automatico, in cui ogni *fatto* sia previsto da una *norma*.

L'ideale del giuspositivismo è poter guardare ogni precetto legislativo come volizione a sé stante regolante un dato caso: l'applicazione della norma di legge al fatto previsto e verificatosi dovrebbe sempre mettere in moto il predisposto congegno: così la volontà del legislatore obiettivata nella norma generale ed astratta sembra davvero una volontà che non può commettere arbitrio, giacché è vincolata a quello che essa ha voluto prima di conoscere il caso particolare: l'automatismo del congegno deve mettere al sicuro dalla passione: la volontà del legislatore, in quanto vuole volizioni generali ed astratte, non può, per definizione, essere appassionata, infatti non conosce, nella loro individualità, i casi a cui si applicherà: la sua *obiettività* e *generalità* è mancanza di *soggettività*. In questa idealizzazione della legge scritta, a parte differenze di metodo e di mentalità, l'Austin e l'*Analytical School of Jurisprudence* incontrano il Laurent e la scuola dei Commentatori del Codice napoleonico. I secondi, tuttavia, sono, forse, i più veri autori del giuspositivismo in quanto non lo teorizzano e non lo vagheggiano (nella patria della *common Law* l'apologia della concezione positivo-legalistica del diritto è, in gran parte, vagheggiamento), ma lo vivono, contenendo, per quanto possono, la scienza del diritto nei limiti del commento agli articoli di codice, dell'esegesi di questa o quella legge. Ed è tanto utile, tanto idoneo allo scopo questo intelligente lavoro di chiarimento, approfondimento, sistemazione, che la scienza giuridica operante in tale direzione può continuare la sua benemerita opera senza preoccuparsi delle varie critiche esterne (cioè mosse dall'esterno della esperienza del giuspositivismo) alla visione del diritto come legge statale, come semplice precetto legislativo; può non preoccuparsene non perché quelle critiche manchino di penetrazione, ma perché lo stesso impegno del lavoro sempre più intenso, sempre più ampio, sempre più rispettato, isola quelle critiche ai margini della linea di sviluppo del diritto compiutamente *positivo*: le isola relegandole, in

buona parte, nella sfera dei puri principî tuttavia sostenuti con incisivo acume e con vigoria polemica. Né ciò accade perché esse siano astrattamente dottrinarie, prive di realismo; al contrario, si ispirano a valutazioni realistiche, alla lezione dello storia: sono, per un verso o per l'altro critiche di carattere storicistico: ma la storia concreta del diritto, fin dai primi anni dell'Ottocento, preferisce allo storicismo di De Maistre, ostile al *diritto scritto* della Costituzione, o allo storicismo (molto diverso e tuttavia analogo in alcune ispirazioni) di Savigny, ostile al *diritto scritto* dei Codici, il positivismo giuridico dei neo-costituzionalisti e dei civilisti commentatori dei codici. L'avventura ideale delle forme di «storicismo» politico e giuridico inascoltate (almeno nelle loro intenzioni programmatiche) dal diritto nella sua effettiva evoluzione storica ha in sé qualcosa che la rende particolarmente interessante ed aggiunge interesse ai suoi concetti, ai suoi problemi, già in sé degni di meditata riflessione. È uno storicismo che la storia non vuole accogliere, un realismo che la realtà respinge, almeno nelle sue dottrine più tipiche.

Invano De Bonald e De Maistre, con serrato e fervido argomentare, si sforzano di dimostrare che «ciò che è precisamente fondamentale ed essenzialmente costituzionale nelle leggi di una nazione non può essere scritto» (come si legge nel *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche* di De Maistre), non può essere scritto perché scriverlo non altro può essere – nel migliore dei casi – che un'inutile ripetizione grafico-programmatica di ciò che detta lo spirito nazionale, formatosi attraverso lunga e segreta tradizione, che è la costituzione vera, latente nella coscienza sociale, accomunante re e popolo, inalterabile dall'intervento di una volontà occasionalmente manifestatasi, tanto meno manifestata secondo i criteri quantitativi predisposti da un «potere costituente», il quale o non costituisce o è già costituito perché affonda le sue radici nella continuità in cui un popolo silenziosamente, perennemente si rinnova. Contro le argomentazioni di questo tenore, il costituzionalismo progredisce e si espande dando a se stesso un sempre più organico corpo di dottrine, passando dal ragionato sistema delle garanzie politiche studiate dal garantismo liberale della «politica costituzionale» all'elaborato sistema delle libertà individuali garantite dal nuovo «Diritto costituzionale», in cui i suggerimenti «storicistici» di Montesquieu e del costituzionalismo inglese, non scritto eppure esemplare, vengono accolti per quel tanto che si accordano con le esigenze del diritto costituzionale legislativamente sancito.

Invano, per un altro verso, C. F. Eichhorn, G. Hugo, G. Puchta e, soprattutto, F. C. Savigny, come tutti i rappresentanti della *Historische Juristenschule*, insistono nell'ammonire che il diritto si sviluppa spontaneamente, in maniera simile al linguaggio, ed è manifestazione

dello «spirito del popolo», è *Volksgeist*, parola, a quanto sembra, usata prima dal Puchta e poi, dopo il 1840, dal Savigny e riecheggiante non tanto l'«esprit generale d'une nation» o l'«âme universelle» del Montesquieu, non tanto voci affini che sono in Herder, in Kant, in Fichte perché sono in molti indirizzi del romanticismo tedesco, quanto la *Volksseele*, «anima popolare» di Schelling (che è stato detto, a torto o a ragione, «il filosofo della Scuola Storica del diritto»). La tesi dominante dello scritto di Savigny del 1814, intitolato *Della vocazione del nostro tempo per la legislazione e la giurisprudenza*, può sì ammonire opportunamente, dieci anni dopo il Codice napoleonico, che «non la volontà del legislatore, ma la coscienza giuridica popolare fa il diritto» e che è assurdo pensare di fare tabula rasa della tradizione, giacché in questa si realizza il diritto, che «nasce, progredisce e perisce col popolo, con la nazionalità in cui si concreta»; può sì ricordare all'entusiasmo codificatore che «un libro non può diventare fonte unica del diritto», ma questi ammonimenti possono valere soltanto a frenare il fervore di chi attribuisce a codici e leggi capacità riformatrici, giuridiche e sociali, superiori alle loro possibilità: non possono valere a fermare il moto europeo verso la codificazione, il quale, nella pratica, ovunque dimostra i suoi vantaggi, che ottengono il rispetto prima, il consenso poi, anche dei governi e degli Stati della Restaurazione. La notissima polemica del Savigny contro lo scritto del Thibaut *Sulla necessità di un diritto civile generale per la Germania* può mettere in luce gli errori che si annidano nella riduzione del diritto al precetto legislativo, ma non può dimostrare che non giovi alla causa del popolo te desco e della «nazionalità germanica» un'unificazione legislativa: non fosse che per questa sensibilità alle esigenze della «nazione tedesca» il Thibaut avrebbe ragione di ritenersi frainteso quando viene giudicato esponente di una scuola «non-storica» del diritto: a rigore, è la sua tesi ad ottenere la sanzione della prassi, nella realtà della storia.

L'operosa attività dei giuristi favorevoli alla codificazione o, una volta ottenuto il codice, intenti ad un lavoro di interpretazione che è per se stesso costruzione, non può essere distratta dai rinvii, un po' generici, alla «coscienza popolare»; se mai, può essere colpita dal richiamo energico al valore della consuetudine, la quale, in quanto è ripetizione costante di comportamenti giudicati obbligatori dalla comunità che li pone in essere, è «fonte di diritto», in senso tecnico, non meno della legge. Con l'elogio della *consuetudine*, creazione «spontanea» di fronte alla creazione «artificiale» della legge, la Scuola Storica del diritto riesce a conficcare una spina nella sicurezza giuspositivistica: in tutte le discussioni ottocentesche intorno al «valore della consuetudine» si assiste sempre all'alternarsi dei due atteggiamenti, propri, rispettivamente, della Scuola Storica e del

positivismo giuridico: per l'uno la legge ha funzione ausiliaria, quasi semplice ratificazione del contenuto di consuetudini; per l'altro la consuetudine è «fonte secondaria», è una scandalosa – o almeno imbarazzante – presenza di elementi extravolontari (o solo mediatamente volontari) nella produzione positiva di norme che sono volizioni del legislatore. La polemica, che è ricca di spunti sempre validi e non si esaurisce nella schematizzata monotonia delle affermazioni e delle negazioni alternantisi, ha, tra gli altri meriti, quello di consentire l'inserimento della critica della Scuola Storica nelle discussioni più vive della coscienza giuridica, sia pure promovendo la risposta giuspositivistica, che, nel trionfo del precetto legislativo, presenta la consuetudine avvinta al carro del vincitore: consuetudine veramente fornita di valore giuridico pieno e indiscusso è considerata la consuetudine *secundum legem*, cioè riconosciuta, richiamata, ammessa dalla legge. Tra i Pandettisti tedeschi, persuasivi, efficaci propagatori della mentalità e del metodo del giuspositivismo, il Glück non esita a scrivere, nel suo *Commentario alle Pandette*: «La consuetudine riceve la sua forza obbligatoria dalla volontà del legislatore, senza la quale non si può immaginare, in genere, alcun diritto positivo».

D'altro canto, anche al di là di queste discussioni, la Scuola Storica, nei suoi maestri e nei suoi continuatori, per la sua compartecipazione a molte delle idee centrali del secolo, per la sua perizia tecnica (erudita, sto rio grafica, giuridica) non si lascia isolare, nonostante l'accantonamento dei suoi principî programmatici; anzi, partecipa alle fatiche della più progredita dottrina giuridica dell'Ottocento col suo concreto lavoro scientifico che dà i maggiori frutti nel metodo seguito, grazie al quale per la prima volta lo sviluppo storico degli istituti è geneticamente ricostruito. Questo modo di vedere il diritto nelle varie fasi dei suoi istituti mentre, per un verso, storicizza la valutazione dei fenomeni giuridici, per l'altro, senza nessuna intenzione, abitua il giurista a considerazioni distaccate dalla pratica immediata, dal fine pratico perseguito: l'istituto, considerato nei suoi vari momenti, perde l'aspetto monolitico che ha, *hic et nunc*, così come è per il fine che è suo e che il legislatore vuole, aiuta, riconosce; allora acquista, agli occhi dello studioso, un in sospettato aspetto *nuancé*, segnato delle varie colorazioni, delle varie tracce lasciate dalle modificazioni subite nel corso del suo divenire storico. Ciò contribuisce a liberare la scienza giuridica dalla sicurezza, pericolosa quanto benefica, del *chiaro e certo* codificato; la invita a guardare una realtà giuridica non vista solamente attraverso l'articolo di codice; la induce a porsi su un osservatorio più elevato, in cui l'esperienza del diritto opportuna mente codificato appare nient'altro che un momento, un momento felice, dello sviluppo del diritto. Certamente, questo invito ad

allontanarsi dall'immediatezza del *legale* per collocarsi in una prospettiva più ampia implica a sua volta un pericolo (tutto è sempre pericolo, rischio nella realtà dello spirito, che salva se stesso soltanto nell'insonne vigilanza): perdere di vista l'immediato fine pratico del diritto può voler dire lasciarsi tentare dalla *concettualizzazione*, dal richiamo dialettico di arabeschi logici in cui il giurisperito si compiace del suo elegante ragionare intorno alla norma fino a dimenticare lo scopo a cui il suo ragionamento deve sempre essere positivamente rivolto. Da questo punto di vista si capisce in quale maniera il «metodo storico» seguito da giuristi come Savigny possa dare alla scienza un nuovo gusto per i *concetti*, più o meno legati a differenziameti storicamente fondati, e possa, attraverso questa strada o attraverso la strada dell'esaltazione romantica degli «ideali dell'uomo», aprire un varco a ricordi giusnaturalistici, sempre pronti ad entrare, mediante una breccia o l'altra, nella cittadella del diritto positivo. Tuttavia, a prescindere da queste possibilità, sintomatiche, è un fatto che la Scuola Storica del diritto, volente o nolente, nei suoi principî o nelle sue conseguenze, sospinge la scienza giuridica del l'Ottocento ad allontanarsi dal mero «commento al codice» favorendo quella *concettualizzazione* che è già «dogmatica civilistica» e che, come tale, provoca le sferzanti accuse di Jhering, ambizioso di fondare una scienza giuridica insieme pratica e razionale, perciò nemico (al meno nelle sue polemiche, se non sempre nelle sue indicazioni teoretiche) di ogni trattazione che perda di vista quello che storicamente è stato, o positivamente è, lo scopo pratico di un precetto, di un istituto.

Ma, per quante critiche, per suo conto, possa attirare su di sé, la critica dello storicismo giuridico al giuspositivismo col suo stesso svilupparsi passa dall'esterno all'interno dell'esistenza della corrente positivistica e partecipa così del movimento che potrebbe dirsi di autocritica del positivismo giuridico e che ne è la critica più vera e feconda perché nasce dal suo medesimo essere e progredire. Già gli avvertiti pericoli di una *concettualizzazione* della scienza giuridica dicono come il diritto positivo non sia più animato dalla ingannevole speranza di poter far sì che il meccanismo del diritto scatti quasi automaticamente, incapsulando di volta in volta ogni caso nella previsione regolante del precetto. Se è comprensibile che, ai suoi inizi, il giuspositivismo nutra questa speranza in un diritto meccanicizzato alla perfezione, è naturale che la superi: che ancora rimproveri al giuspositivismo una mentalità di questo tipo può sì ricordare come essa naturalmente, originariamente gli si confaccia, ma ha il dovere di costatare che essa appartiene, diciamo così, al paleo positivismo giuridico: la scienza del diritto se ne spoglia man mano che procede.

Tutto il progresso del diritto positivo è, per molti aspetti, critica del puro positivismo giuridico proprio perché questo ha la forza di

correggersi crescendo, il che è segno innegabile di vitalità e sanità. Gli stessi «commentatori del codice», prima ancora di prestare ascolto a suggerimenti di derivazione più o meno *storicistica*, criticano, commentando il codice articolo per articolo, il loro assoluto commentare: anche se essi (in votis) tendono a considerare ogni precetto per se stesso, in una sua isolata entità, la loro valutazione è costretta, per l'esigenza dell'intelligenza valutante, a collegare precetto a precetto, sia esso di materia affine, sia di materia diversa. Come è stato scritto, con esemplare penetrazione in una fondamentale opera italiana dedicata al problema filosofico della scienza del diritto («Il problema della scienza del diritto» del Capograssi), «appunto perché le norme formano tra di loro una totalità coerente, appunto per questo la norma nasce con l'esigenza di essere riportata alla totalità delle norme. Tutto il lavoro dell'interpretazione è questa affermazione di unità. Nella interpretazione giuridica vi è non tanto e non solo un mostrare quello che c'è nella norma interpretata, ma un mostrare che nella norma interpretata c'è di più di quello che appare».

L'obbligo dell'interprete di *perspicere totam legem* non è tanto un insegnamento ricavato da qualunque esperienza di interpretazione (prima e dopo dell'ammontamento di Celso, eternato dal Digesto), non è tanto (e soltanto) un dovere logico, quanto una necessità pratica: *una aliqua particula legis*, da sola, è quasi muta; la legge parla un linguaggio articolato e complesso che può essere inteso solo da chi sia disposto ad ascoltarlo nella sua unità: in fondo, l'interpretazione del diritto, nei suoi termini essenziali, non è che questa buona disposizione, questo doveroso ascoltare, con pazienza ed umiltà, con intuito esercitato e sensibile, l'intero discorso della legge, che è parte dell'antico, interminabile discorso del diritto. A prima vista, ogni codice interpretato «est perdu» giacché nella coscienza degli interpreti, nelle generazioni succedentisi di lettoriinterpreti, sempre più articolo si lega ad articolo in un legame che non è il codice, ma non è il codice perché è più del codice. Si capisce che nella mente di Napoleone o di Giustiniano possa sorgere l'idea, irrealizzata, e irrealizzabile, di vietare l'interpretazione, che sembra far scempio del sacro libro del diritto quale è stato concepito, voluto dal legislatore: tale idea è caratteristica espressione della gelosia propria dell'autore che vorrebbe che ogni sua concezione, ogni sua creatura, vivesse così come egli l'ha vista e voluta; ma se ciò è assurdo per qualsiasi libro creato, vivente diversamente in ogni suo lettore, è più che mai assurdo per quel libro che è il codice, creato per obbiettivarsi in volontà diverse dalla volontà (già tendenzialmente «obiettiva») del legislatore. Apparentemente *perduto*, ma sostanzialmente salvato, grazie all'opera degli interpreti, è il codice, che vive la sua vita regolando le situazioni così come le conosce e conoscendole non come esse furono, o

apparvero alla mente del legislatore, bensì come sono, nella loro realtà individuata, nel momento in cui il diritto viene applicato. Se dovesse durare quanto la volontà del suo autore, dei suoi autori, storicamente determinati, ogni codice avrebbe breve e incerta durata: la sua capacità di vivere è tanto più energica quanto più è in grado di vivere oltre quella volontà. Dunque nell'interpretazione e nell'applicazione, il diritto, anche come legge, si inverte. Per questo, i «commenti al codice», sempre più *sistematici*, aprono la via ad un positivismo giuridico che si fa critico rispetto alle sue stesse posizioni iniziali: l'interpretazione, divenuta consapevole della sua importanza, non si limita a lanciare un ponte tra il fatto e il precetto; si rende conto che su quel fragile ponte non passa tutto il diritto; si accorge che la legislazione è lacunosa e non può non esserlo mentre il diritto non può esserlo; vede la possibilità di guardare a tutto il *sistema* della legislazione nelle interpretazioni più difficili, nelle interpretazioni in cui il diritto non trova il predisposto legame tra fatto e precetto e ha bisogno di essere sorretto dall'intera armatura della fabbrica che connette legge a legge, imperativo ad imperativo, situazione a situazione. Fra le interpretazioni, l'interpretazione che è detta *analogica* insidia, per se stessa, l'incontaminata fiducia nella onnisciente preveggenza della legislazione: nella vita, che sempre improvvisa e perciò è imprevedibile, ci sono casi che la legislazione non ha preveduto e nemmeno poteva prevedere; bisogna dunque ricorrere – ed è già elegante ripiego logico – all'*analogia legis*, ad un precetto analogo che sia idoneo a regolare l'imprevisto caso; ma neppure questo basta, giacché talvolta manca perfino il precetto analogo: qui si ha veramente la sconfitta del diritto come precetto legislativo, e quindi del giuspositivismo puro, che, costretto com'è ad imporre, per coerenza, ai suoi interpreti giurisprudenziali, di non «denegare giustizia», obbligato com'è a risolvere la difficoltà, insormontabile con l'aiuto di questa o quella norma di legge, deve appellarsi, *collo obtorto*, non ad una determinata norma, neppure ad un gruppo di norme, ma, nientemeno, all'intero *sistema* che le norme formano, anzi – più ancora – allo spirito del sistema, rivelato da quei *principi generali del diritto* che sono i criteri cardinali a cui tutta la legislazione di uno Stato si ispira e che vanno ricavati, in sintesi ideale, dal l'essenza della legislazione stessa, dai caratteri per cui essa è quello che è, i quali, se sono alterati o violati, la deformano, la snaturano. Il ricorso ai *principi generali del diritto* non soltanto fa cadere definitivamente l'illusione di poter considerare ogni caso nella sua previsione legislativa, quindi di poter stabilire singole relazioni fra la realtà regolata e la volontà regolante (in maniera che la realtà regolata sia priva di ogni forza autonoma), non solo, dunque, impedisce di vedere il diritto di uno Stato come semplice somma degli

articoli di legge, addendi da valutare uno per uno, ma mostra insospettite connessioni sia fra legge e legge sia fra parti e parti del diritto. Il ricorso ai *principî generali*, che non possono dirsi rigorosamente né «di diritto privato» né «di diritto pubblico», in senso stretto, mostra la precarietà delle nette partizioni fra rami del diritto, peraltro già manifestata luminosamente dalla feconda adozione dei metodi privatistici, compiuta dalle scuole giuspubblicistiche più autorevoli, sviluppatesi, con apprezzati, evidenti risultati, seguendo i modelli del diritto privato ispirato alla rinnovata tradizione romanistica e alla nuova sistemazione positivista: in questa luce, anche la divisione fra *diritto pubblico* e *diritto privato*, più volte, nello spirito della lezione del Laband, riaffermata dal metodo giuspubblicistico, a tutela della autonomia delle scuole nuove, appare un semplice mezzo polemico, che, di fatto, prepara uno studio unificato di tutto il diritto: lo studio di cui, con maggiore o minore chiarezza, è fautrice l'*allgemeine Rechtslehre* che, tramite Bergbohm, Merkel, Jellinek, si evolve nella metodologia della successiva *teoria generale del diritto*, diffusa, specialmente dai consensi ottenuti poi dal Kelsen, anche nelle culture più lontane dall'influsso della dottrina giuridica tedesca. L'interesse alla problematica della *teoria generale* naturalmente diventa un interesse che si rivolge, con particolare intensità, ai *principî generali del diritto*, che sono riconosciuta realtà di un diritto che parte dai precetti legislativi, ma va oltre i precetti legislativi, provenendo dalla volontà dello Stato e tuttavia oltrepassandola fino a mostrarne l'insufficienza legislativa, costringendo lo Stato, anche legislativamente, a riconoscersi non in quanto sovrano volente ma in quanto organizzazione ordinante: appunto, *ordinamento*. Nell'evoluzione del giuspositivismo, all'interno di essa, la fortuna del concetto di *ordinamento* (subito colta dal l'intelligenza giuridica di giuspubblicisti come Hauriou e Romano e da tutta la corrente «istituzionalistica» preoccupata ormai dell'*istituzione*, dell'*ordinamento*, non dalla *norma* come tale) mette in evidenza un momento decisivo nella storia del diritto positivo, esprimendone le fondate certezze e i pensosi dubbi. Attraverso il diritto, lo Stato si accorge di non essere in quanto *vuole*, ma in quanto *organizza*: il suo problema non è più volere volizioni precettive chiare e distinte, giacché c'è un'in sufficienza insuperabile nel suo comandare, come l'esistenza dei *principî generali* dimostra; il suo problema è riuscire ad ordinare tutti gli ordinamenti che vivono nel suo seno, per non esserne sopraffatto. Così il giuspositivismo registra un mutamento avvenuto nello Stato moderno, mutamento che è, per se stesso, il declino del moto di fiducia da cui lo Stato moderno è sorto.

XI

I FALSI UNIVERSALI E LE TUTELE INFIDE

«Se l'individuo crede che l'uomo universale stia al di fuori di lui, che esso gli debba venire incontro dal di fuori, egli è disorientato, ha un'idea astratta, e il suo metodo diventa sempre un astratto annullamento dell'io originale. Solo in se stesso l'individuo può trovare chiarimenti intorno a se stesso».

KIERKEGAARD

Il medesimo successo del giuspositivismo insegna alla scienza del diritto, alla scienza del diritto positivo, che il diritto non è tutto statale. Anzitutto glielo dimostra nel senso in cui può dirsi (e la stessa legislazione finisce col dirlo) che tutto il diritto voluto dallo Stato, precettivamente posto dallo Stato, non basta allo Stato, non basta a disciplinare i rapporti che lo Stato vorrebbe, da solo disciplinare: per regolare alcuni rapporti lo Stato deve ricorrere a *principî* che sono e non sono suoi, che par tono dalla sua volontà ma la trascendono, almeno perché la dichiarano a modo loro, in un modo incontrollabile dalla volizione precettiva del legislatore. Il legislatore può tentare di controllare, imbrigliare i *principî*, originaria mente scoperti dalla sagacia degli interpreti dottrinari, riconoscendoli con norme legislative, con articoli di codice (come fa il codice civile italiano del 1942 nell'articolo 12 delle «Disposizioni sulla legge in generale»: «Se una controversia non può essere decisa con una precisa disposizione, si ha riguardo alle disposizioni che regolano casi simili o materie analoghe; se il caso rimane ancora dubbio, si decide secondo i principî generali dell'ordinamento giuridico dello Stato»), dove è da sottolineare il sintomatico richiamo alla totalità dell'*ordinamento*). Precetti legislativi di questo tipo mettono in rilievo la maturità raggiunta, con vera e propria raffinatezza tecnica, dalla legislazione, che dispone perfino per i casi in cui riconosce di non poter disporre; ciò, tuttavia, non nasconde che si tratta di disposizione superflua, giacché dei *principî generali*, che vanno oltre la prevedibilità del codificato, la legislazione non può fare a meno, li riconosca o non li riconosca con disposizione esplicita. Questo riconoscimento ufficiale è nient'altro che un artificio con cui tenta statalizzare una realtà che, se ha origine nella volizione dello Stato, la oltrepassa.

Un simile atteggiamento, rivolto a statalizzare con riconoscimenti legislativi ciò che, almeno in parte, sfugge alla norma di legge,

accompagna, con altrettanta abilità, il progresso del giuspositivismo anche nelle altre occasioni in cui il medesimo successo delle vedute giuspositivistiche dà luogo a forme di erosione delle convinzioni statalistiche del diritto positivo. In un breve accenno abbiamo già rilevato che, per lo Stato, prendere atto della sistematicità profonda del proprio diritto, sistematicità manifestata esemplarmente dall'esistenza necessaria dei *principî generali*, vuol dire riflettersi in un modo di essere che è suo, ma non è suo in quanto dipendente direttamente dalla sua volontà. Lo Stato del positivismo giuridico, mentre parte dall'idea che il diritto sia l'insieme delle sue volizioni, si accorge, in conclusione, che il suo *volere* di volta in volta mediante organici ed inorganici imperativi, ha creato una rete di norme che si sono tessute in una trama loro, secondo la logica delle loro esigenze fondamentali, che è la logica propria dell'organizzazione sociale che lo Stato è. Forse sarebbe sbagliato dire che la società statale finisce col vincolare, attraverso il risultato ultimo delle norme statali, lo Stato come pura sovranità; ma certo si può dire che lo Stato, che pure voleva vivere secondo i suoi soli comandi, è costretto a riconoscere che quegli stessi comandi lo obbligano ad accettare l'organizzazione sociale che essi implicano e che, per conseguenza questa organizzazione vincola ora il suo stesso comandare, gli pone degli obblighi, gli addita imperiosamente delle direzioni. Lo Stato scopre che l'*ordinare* è più del comandare e che non è possibile comandare senza assumersi la responsabilità totale dell'*ordinare*, senza rimanere legati all'ordinamento che si è creato, l'*imperare* è un *in-parare*: l'ordine come comando implica l'ordine come ordinamento, come organizzazione, e deve accettarne le conseguenze. La sistematicità con cui si ordinano, fra loro, i comandi (volente o nolente lo Stato imperante) necessariamente prende corpo nell'organicità della società organizzata: è così anche a prescindere – come tenta prescindere lo Stato moderno – dalla presenza della società anteriore agli imperativi emanati dalla volontà costituente dello Stato.

Questo riconoscersi come *organizzazione*, come *ordinamento*, come volontà limitata dai suoi effetti, potrebbe avere, per lo Stato, un valore di passiva cognizione. Ma non è così: lo Stato moderno si conosce come ordinamento nel tempo in cui acquista attiva coscienza di sé come ordinamento tra ordinamenti: la dottrina della pluralità degli ordinamenti giuridici, su cui insiste l'istituzionalismo di Santi Romano, è infatti la conseguenza tratta da ciò che è implicito nella riaffermata opinione: «ubi societas, ibi jus».

Questo orientamento di dottrina implica, o contrassegna, una crisi della assolutezza dello Stato, intesa come sua incontrastata eccellenza, stabilità superiorità, indiscussa unicità.

La persuasione che il puro *velle* dello Stato sia il suo *esse* ha per

presupposto che il volere dello Stato sia effettivamente sovrano, cioè sia il solo capace di farsi valere *erga omnes*. L'indifeso individuo moderno si affida allo Stato perché lo vede atto alla difesa contro le istituzioni eredi dello sfrangiato universalismo medievale, contro lo stesso particolarismo in cui l'individualismo umanistico può restringersi: è una difesa da ritornanti lusinghe e da nuove insidie. La fiducia della filosofia e del diritto moderni nello Stato non è casuale: nasce dalla constatazione che lo Stato è l'unico ente che appaia idoneo ad offrire una difesa (più o meno provvisoria) all'individuo ancora insicuro di sé, ancora alla ricerca del suo vero, fondato essere. Lo Stato sovrano che «non conosce su periori», che disconosce ogni organizzazione che non gli sia subordinata, che combatte i diritti della Chiesa e delle comunità religiose o, quasi con condiscendenza, tratta con la Chiesa da pari a pari, dà affidamento all'individuo per lo slancio di energia che dimostra e che, natural mente, è raddoppiato dalla convinzione di essere incaricato del compito di difesa dall'individuo: questa convinzione è la base morale dell'energia dello Stato liberale, che trova la sua prima ragion d'essere nell'appoggio che riceve dall'individuo: nella dialettica del divenire dello Stato, l'azione statale rafforza l'individuo in quanto ne è rafforzato.

Perché lo Stato moderno offra valida difesa all'individuo è necessario che sia fornito soprattutto di quella gagliardia grazie alla quale nessuna organizzazione è sopra lo Stato, nessuna organizzazione è nello Stato senza soggezione allo Stato: la resistenza tenace della Chiesa, se non si piega nella sommissione, proprio perché non si piega nella sommissione, acuisce la *vis polemica* dello Stato, la tiene desta, le procura e le rinnova i consensi. Lo Stato moderno è quello che l'individuo moderno vuole che sia fino a che mantiene vigorosamente queste posizioni: la sua sovranità deve essere superiorità effettiva, sorretta da un'iniziativa solerte e guardinga. Invece lo Stato moderno, per il suo stesso consolidarsi, per il suo stesso progredire, mentre convince della utilità di suoi metodi e di suoi sistemi anche i suoi antichi avversari, anche i suoi nuovi avversari potenziali, fornisce agli uni e agli altri suggerimenti che mostrano l'espansione del l'influenza dei suoi principî e, contemporaneamente, preparano o favoriscono, per gli effetti di quella medesima espansione, la sua crisi. Di questa singolare situazione lo svilupparsi del positivismo giuridico può fornire altri esempi. Sintomatico è quello fornito dall'evoluzione del diritto internazionale, che confuso – prima dell'espansione vittoriosa del giuspositivismo – con una serie di problemi e di norme di carattere politico o morale, si affina, si fa esperto, alla scuola del diritto positivo, crescendo come verde ramo della scienza giuspubblicistica positiva, spogliandosi di quasi tutte le sovrastrutture extragiuridiche con un rigore di metodo e di dottrina che, nelle sue più progredite

correnti, si presenta con maturità ormai invidiabile. Ma questa maturità, sviluppata all'ombra del successo dei metodi propri della scienza del diritto statale, finisce col porre al diritto statale interrogativi inquietanti: la rivalutazione internazionalistica del la consuetudine come fonte di diritto fino a che punto ripropone *ex novo* tutta la questione del valore del «di rito spontaneo»? la norma giuridica internazionale, non emanata dal legislatore statale, sprovvista della automa ticità di sanzione della norma giuridica statale, è veramente *norma giuridica*? se lo è, è possibile che esista una *norma* che sia *giuridica* e non sia *statale*? Gli interrogativi, in questo senso, potrebbero continuare; ma possono continuare anche in un senso più lato: la costatata possibilità dell'esistenza di un perfezionato, autonomo di rito internazionale come diritto della *comunità internazionale* non aiuta l'*ordinamento internazionale* ad insistere sulla propria autonomia, almeno tendenzialmente sovrana quanto la sovranità dello Stato, se non più della sovranità dello Stato? Qualunque sia la risposta, lo Stato moderno si trova di fronte un ordinamento che è, o vuole essere, o in parte è e in parte aspira ad essere, suo riconosciuto «superiore»: la superiorità dello Stato moderno (che è se stesso se la sua superiorità è indiscutibile) è così messa in discussione. Contro lo Stato moderno si profila l'insidia di un nuovo universalismo giuridico. Né è la sola che esso debba temere: infatti, anche la tenace resistenza della Chiesa contro lo Stato si rinvigorisce approfittando della lezione dello Stato. La Chiesa, dopo aver creato nuovi organi di propagazione, dopo aver riveduto alcune sue concezioni tradizionali, dopo avere rinnovato alcune forme della sua organizzazione, accetta l'idea moderna di codice, adottando lo strumento giuridico che è stato, per molti aspetti, il mezzo più efficace della lotta dello Stato contro i diritti e i privilegi ecclesiastici. Nel 1904, un secolo dopo la promulgazione del Codice napoleonico, Pio X, col suo motu proprio *Arduum sane munus*, solenne nomina della commissione per la redazione del Codice canonico, segue, a suo modo, l'esempio legislativo di Napoleone. Tuttavia, il giuspositivismo non può compiacersi di questo notevole successo del di rito codificato, che è anche un insuccesso della volontà del diritto dello Stato di limitare, incalzare il diritto canonico fino a ridurlo, sostanzialmente, a memoria storica o a residua curiosità erudita, in ristrettissima sfera di applicazione. Il *Codex juris canonici* del 1917 dimostra che l'ordinamento canonico non solo resiste alla polemica dell'ordinamento statale, ma è tanto vitale da riordinare il suo antico corpo di norme e di dottrine seguendo i più evoluti criteri della scienza giuridica, opponendo alle chiare leggi dello Stato la nuova chiarezza delle sue leggi: bastano questi segni ad avvertire lo Stato che la Chiesa, anche come *communitas humana*, è tutt'altro che disposta ad

accettare il declino cui l'iniziativa dello Stato moderno, specialmente dopo il tramonto del potere temporale, sembrava averla condannata.

Dunque la sovranità assoluta dello Stato, una volta toccato e superato l'apice del suo vigore, trova di fronte a sé il perfezionato ordinamento giuridico internazionale ed il perfezionato ordinamento giuridico canonico: queste sole presenze limitano la sua assolutezza e quindi gli alienano la fiducia degli individui che, con precorritrice sensibilità, ne avvertono l'incipiente debolezza e, col solo avvertirla, contribuiscono ad accrescerla. Ai primi indizi di esitazione nell'azione dello Stato, l'individuo ritira la sua fiducia nello Stato: in fondo, la logica stessa del rapporto tra individuo e Stato moderno lo richiede. La crisi dello Stato è, prima di ogni altra cosa, crisi della fiducia dell'individuo nello Stato. L'individuo cerca disperata mente nuove difese che lo tutelino contro i rischi antichi e nuovi e, per ottenerli, è pronto a tutte le imprudenze. Appena avvertita la sopraggiunta insicurezza della comunità statale, cerca nuova sicurezza nella comunità che più immediatamente è sua: sua, perché dell'individuo moderno che è, tipicamente, produttore, *homo faber*: la comunità di lavoro. Di qui il rifugiarsi dell'individuo nel sindacato, nell'associazione professionale.

Questo trasferimento della fiducia individuale dallo Stato alla associazione professionale è addirittura impensabile nei termini della concezione dello Stato moderno, il quale è avversario dichiarato delle associazioni professionali sopravvissute alla vita corporativa del comune medievale, mal tollerate, nelle loro anacronistiche, ingiustificate pretese, nelle loro perniciose restrizioni già, in Italia, dai principati rinascimentali poi, in Francia, dalla monarchia assoluta, soggette, per secoli, al martellamento delle critiche degli economisti, soppresse, infine, da uno dei primi atti, tra i più caratteristici, della Rivoluzione francese, la legge del 14 giugno 1791, detta, dal nome del relatore, legge Le Chapelier. La quale ha non pochi precedenti negli Stati italiani, ma promuove una nuova, attiva consapevolezza, che prelude a tutta una serie di provvedimenti di abolizione delle antiche associazioni. È naturale che lo Stato moderno si comporti così di fronte alle associazioni professionali, che sono avanzi del particolarismo empirico, affiancato all'universalismo ideale, del Medio Evo, cui la storia moderna oppone un particolarismo etico concretantesi in tentativi di nuovo universalismo, del quale la fiducia accordata allo Stato è, a suo modo, espressione. L'incompatibilità fra Stato moderno e associazioni professionali ha, quindi, motivi più profondi di quelli, già in sé solidi, che impongono allo Stato, il quale è, e vuole essere, sovrano, di non vedere limitata la sua sovranità da poteri estranei, agenti e legiferanti nel suo stesso territorio, in concorrenza con le azioni e le leggi statali. L'abolizione delle

associazioni professionali è una esigenza cui lo Stato non può derogare: al massimo, esse, giuridicamente disconosciute, possono ottenere, per fini limitati, un riconoscimento di fatto. Se tale situazione è, più che voluta dallo Stato, necessaria allo Stato, si capisce quanto gravi conseguenze abbia, per l'esistenza dello Stato moderno, la ricostituzione, con fini sempre più vasti, con forza sempre più imponente, delle associazioni professionali, alle quali l'individuo si affida appena intravede i primi segni di debolezza nell'attività dello Stato. Anche qui, nel ricorso, all'ausilio delle associazioni professionali, c'è un'applicazione di un principio fondamentale del diritto pubblico dello Stato moderno: la libertà di associazione. Il diritto pubblico riesce a sostenere le tesi che conciliano il diritto di soppressione delle associazioni professionali col diritto di libertà di associazione fino a che gli individui non sentano bisogno di ricorrere all'ausilio di ricostituite associazioni. Appena quel nuovo bisogno è avvertito e si fa più urgente sotto l'impulso dell'associazionismo operaio, delle ideologie politiche socialistiche, delle nuove tecniche di lavoro organizzato, la libertà di associazione è rivendicata contro tutte le distinzioni, al di là dei limiti e dei controlli giuridicamente predisposti: nella lotta fra la volontà legislativa, che cerca riaffermare la validità di quei limiti, di quei controlli, e la volontà delle nuove associazioni professionali, che li travolgono sotto la spinta dell'immediatezza delle loro passioni e dei loro interessi, soccombe la volontà dello Stato: tutti i ripari giuridici inalzati contro quella spinta valgono solamente fino a che siano accettati, per una ragione o per l'altra, dallo stesso movimento associazionistico, che, del resto, è in grado, a sua volta, di dominare o, almeno, controllare l'attività legislativa dello Stato mediante gli uomini e le idee rappresentanti dell'associazionismo nei Parlamenti. I Parlamenti diventano così, più ancora che organi di mediazione fra interessi contrastanti, strumenti di contrattazione fra mal conciliabili interessi di categoria. Il diritto pubblico di fronte a queste trasformazioni non riesce a vincere il suo disorientamento, che registra la crisi dello Stato: da un lato ritarda a prendere atto dei mutamenti e continua a ripetere, anche in sue solenni, rinnovate dichiarazioni ufficiali, principî quotidianamente smentiti dalla nuova prassi giuridica; dall'altro, si adatta empiricamente a tutte le novità, accettando perfino di dare il nome di *leggi* a norme chiaramente prive anche di quel minimo formale di generalità che valga a celare l'assoluta trasparenza degli interessi particolari. Lo Stato, come il suo diritto pubblico, è costretto ad oscillare fra improvvisati irrigidimenti e calcolate concessioni: dinanzi al moto incontenibile del nuovo associazionismo professionale non può che arrendersi o patteggiare: sceglie la seconda soluzione anche perché la più gradita al movimento associazionistico che, per la sua

stessa natura particolaristica, per la sua stessa capacità di organizzazione specialmente professionale e tecnica, non dispone di uomini e di idee che sappiano sostituire degnamente le funzioni e i principî dello Stato e quindi preferisce la sciare allo Stato, dopo averne limitato l'effettivo potere sovrano, tutte le antiche prerogative che valgano ad assi curare la continuità dell'ordinata vita sociale, i cui benefici, fra l'altro, sono goduti con sempre maggiore sensibilità dagli individui associati nelle associazioni di lavoro, man mano che riescono ad accrescere i loro diritti ed i loro privilegi. Limitato e controllato, di fatto, nella sua attività politica, lo Stato finisce con l'essere ancora rispettato prevalentemente nella sua organizzazione amministrativa tradizionale, cioè in quell'aspetto in cui lo Stato moderno è, per dir così, meno moderno, perché più legato all'organizzazione amministrativa in buona parte ereditata dall'Antico Regime. Questa amministrazione dovrebbe mettere se stessa al servizio del popolo sovrano, associato nelle organizzazioni di categorie, con la stessa fedeltà con cui ha servito prima lo Stato assoluto poi lo Stato parlamentare. Ma tutta l'esperienza dello Stato moderno ha legato intimamente amministrazione e politica proprio per liberare la prima dai ricordi, e dai rimpianti, dell'assolutismo: dopo gli insegnamenti dello Stato moderno richiedere allo Stato un'attività prevalentemente amministrativa è difficile e, forse, imprudente da parte del richiedente: infatti gli interessi incrociantisi delle categorie associate, effettive titolari del potere sovrano, sono obbligati, dalla loro stessa essenza, ad ampliare le facoltà dell'amministrazione statale, ad accordare ad essa poteri discrezionali sempre più ampi. Di questa situazione è tentata di approfittare l'astuzia della ragion di Stato contemporanea, che è, in fondo, la maniera che ha lo Stato moderno per sopravvivere (o per tentare di sopravvivere, almeno nelle sue strutture esterne): assecondare l'inclinazione delle associazioni di lavoro ad accrescere l'attività amministrativa dello Stato, estesa a tutti i settori dell'industria, del commercio, dell'agricoltura, ampliata in interventi statali sempre più nume rosi, sempre più minuziosi, vuol dire permettere alla organizzazione amministrativa statale di rovesciare di nuovo il rapporto di forza fra Stato e associazioni: le associazioni non limitate dai mezzi legali finiscono con l'essere limitate, più o meno discrezionalmente, dai mezzi amministrativi, o, per meglio dire, dalla quotidiana prassi amministrativa, che, per applicare l'enorme quantità di disposizioni legislative volute dagli interessi particolari rappresentati nei Parlamenti, deve sempre più destreggiarsi in artifici, elusioni, omissioni che mettono le leggi in balia dei funzionari che devono applicarle e che, movendosi con esoterica esperienza nel fitto groviglio delle norme incrociantisi e spesso contraddicentisi, sono i soli che possano invocarne od aggirarne

il letterale rigore. Attraverso l'accrescimento ipertrofico dell'amministrazione, lo Stato statalizza tutte le relazioni di vita, essendo tuttavia svincolato dai limiti che, quando era garante della libertà degli individui, aveva posto a se me de simo nella tramontata configurazione liberale della «autolimitazione» statale. In tal modo, tutto è a discrezione dello Stato, comprese le associazioni ribelli, che finiscono, a loro volta, con l'essere gradualmente statalizzate, in fine promosse formalmente ad organi fondamentali dello Stato e, come tali, sottomesse interamente alla sua nuova volontà.

A questo punto – troppo tardi – l'individuo conosce i propri errori: l'errore di avere sopravvalutato la difesa dello Stato e di avere così scaltrito lo Stato, in primo luogo; l'errore di avere poi abbandonato lo Stato e le sue garanzie per affidarsi alle associazioni professionali, in secondo luogo; l'errore di avere aumentato a dismisura, con le richieste delle associazioni professionali, l'organizzazione dello Stato e i suoi interventi, in terzo luogo. A questi errori corrispondono, con perfetta simmetria, tre conseguenze irrimediabilmente dannose all'individuo. In primo luogo, la fiducia nello Stato, autorizzando lo Stato a ritenersi autore di tutti i diritti, di tutto il diritto, ha autorizzato la deformazione del positivismo giuridico in *politicismo* giuridico: sebbene in contrasto netto con alcuni principi fondamentali del giuspositivismo, il *politicismo* dello Stato totalitario può prendere a prestito dal puro diritto positivo formule che ne ricordano le ispirazioni (si pensi, ad esempio, alla definizione del diritto data dal Viscinskij nel libro *Il diritto dello Stato sovietico*, la quale, se merita l'appuntita asprezza delle note critiche del Kelsen, mette a frutto, a suo modo, insegnamenti giuspositivistici; alla luce di quegli insegnamenti, la definizione, presa in sé e per sé, prescindendo dalla tortuosa formulazione, potrebbe apparire, giuspositivamente quasi ineccepibile: «Il diritto non è un sistema di rapporti sociali né una forma dei rapporti di produzione. Il diritto è il complesso delle regole di condotta, o norme: però non delle sole norme, ma anche delle consuetudini, e delle regole del vivere della comunità confermate dall'autorità statale, protette coercitivamente da quell'autorità»). La fiducia nello Stato rende sempre incerta la natura delle garanzie chieste dall'individuo ad uno Stato che, in quanto creatore del diritto dispone del diritto: della capacità di produrre e contenere *tutto* il diritto non approfitta uno Stato, che sa di poter godere della fiducia degli individui solo fino a quando sia in grado di difenderli, quindi rispettarli e garantirli come individui; ne approfitta, invece, uno Stato che cerchi trasformare quella antica fiducia dell'individuo in consenso ottenuto con coercizione psicologica e, quando occorra, anche fisica. Allorché l'individuo, riputandosi non sufficientemente garantito dallo Stato che dovrebbe di fenderlo, vuole ritirare la sua fiducia, si accorge

di avergliene concessa in misura tale da compromettere la possibilità stessa della recessione.

In secondo luogo, l'individuo che precipitosamente chieda difesa non più allo Stato, ma all'associazione professionale, perché a sua volta si imponga allo Stato, e gli presti nuova forza, vuole, tramite l'associazione, protezione principalmente per il suo lavoro; perciò l'associazionismo riesce a moltiplicare i vincoli che diano sicurezza al lavoro e al lavoratore, che lo assistano, aiutandolo in quante più forme e casi è possibile. L'individuo che così agisce obbedisce a bisogni istintivi, consapevole com'è delle ansie e dei danni che dalla insicurezza del lavoro gli provengono. Non prevede, però, perché non ne ha ancora esperienza, quali siano le ansie e i danni provenienti dalla sicurezza del lavoro assicurata dallo Stato, cui le associazioni professionali l'hanno imposta. Lo Stato, che subisce l'imposizione, proporzionalmente si rafforza, nella sua struttura amministrativa, per la medesima protezione assistenziale che predispone e organizza, sempre maggiore, sempre più necessaria all'individuo; in una simile situazione lo Stato finisce, attraverso l'organizzazione protettiva ed assistenziale, col poter costringere l'individuo ad atti di sudditanza cui neppure l'individuo suddito dello Stato assoluto poteva essere costretto. Alla fine, l'individuo assistito, moralmente indebolito dal benessere garantitogli, scopre di aver barattata la sicurezza con la libertà. E la ribellione gli è difficile; gli è difficile non solo perché è ancora impreparato alla diffidenza verso lo Stato, non solo perché la sua energia morale, elemento rivoluzionario indispensabile, è affievolita, ma anche perché (ed è questa la terza delle conseguenze che si può enumerare dopo le due già notate) la coercizione amministrativa dello Stato risulta rinvigorita dagli organi esecutivi di cui l'amministrazione statale tradizionalmente dispone con forza più immediata: primi fra tutti gli organi di polizia. Questi, affiancati validamente dagli entusiasti dei diritti e dei privilegi concessi dall'organizzazione statale, possono agevolmente reprimere, eliminare ogni atto individuale di dissidenza e di indipendenza, peraltro reso sempre più raro dai mezzi di controllo della tecnica moderna e dalla stessa mentalità propria degli individui abituati a quella forma di socializzazione mentale che è imposta dalla vita collettiva delle grandi comunità accentrate per esigenze di lavoro, di produzione. La richiesta degli interventi statali da parte delle potenti associazioni nei confronti dello Stato consente, insomma, allo Stato medesimo di inserirsi nella totalità dei rapporti di vita dei cittadini abolendo la sfera del *privato* non solo dal punto di vista giuridico, ma anche dal punto di vista morale: in un modo o nell'altro, in forme e gradazioni diverse, l'inserimento dello Stato in tutti i rapporti di vita individuali costituisce, in potenza o in atto, il nuovo «Stato di polizia»

(*Polizeistaat*), lo Stato totalitario, o, almeno, pone premesse strutturali ed etiche che pericolosamente possono facilitarne l'incombente avvenimento.

Di fronte al nuovo, imprevisto autoritarismo, che ha in sé la pretesa di porsi come portatore di universalistica assolutezza, di fronte alla collettivizzazione del l'individuale, l'individuo, per quanto stordito dalle ideo logie che sono al servizio del suo disfacimento, per quanto inseguito nei suoi rifugi più sacri (a loro volta pericolanti sotto l'urto, resi insicuri da una loro gravissima crisi di disorientamento), per quanto tentato dalla seduzione del collettivo (che ha, per l'individualità, l'eterna suggestione del *cupio dissolvi*), per quanto perplesso sui motivi medesimi del suo esistere e del suo eventuale resistere, trova ancora la forza di soffermarsi a meditare nelle filosofie, almeno in quelle che, con tenacia, vogliono rimanere se stesse, libere nella loro insidiata solitudine, e non vogliono ridursi a strumentali «ideologie». Qui, l'umanesimo che è all'origine di tutto il pensiero moderno, anche di molte deformazioni che sono sue dolorose esperienze, si raccoglie in un esame di coscienza che, nel Novecento, non ha, non può avere, più nulla di ozioso, di «letterario», perché mette in giuoco tutte le ragioni dell'individualismo umanistico: del suo essere o non essere.

L'esperienza dell'umanesimo che è, umanamente, storia di errori, è tutto un errore? lo è anche nelle sue origini, nelle sue cause e ragioni? L'individuo, che ha intravisto il valore della propria personalità, ha torto a volerle assicurare piena espansione morale, giuridica, politica? L'esperienza dell'umanesimo non prova questo, non prova che l'individuo abbia sbagliato a volere quella espansione, bensì che l'abbia male assicurata, l'abbia affidata a chi non poteva difenderla o non poteva difenderla senza, per suo conto, insidiarla. Dinanzi agli errori dell'umanesimo, le nostalgie dell'universalismo pre-umanistico possono avere significato soltanto come indicazioni di stati d'animo: niente di più. L'umanesimo nasce da un interesse per la personalità, il quale non può rinnegare se stesso. Tutti i tentativi di «ritorni» a concezioni medievali anteriori al travaglio umanistico sono infecondi proprio perché dimenticano che questo travaglio è sviluppo di quelle medesime concezioni. Allo stesso modo, la risurrezione di un giusnaturalismo di tipo universalistico, da contrapporre al giuspositivismo e alla sua estrema involuzione, può concludere in un generico, rispettabile elogio della «giustizia» o di un diritto eternamente latente «in cordibus hominum», ma non può dimenticare che il giuspositivismo nasce anche dalla evoluzione del giusnaturalismo e quindi, tornando sui suoi passi (dato e non concesso che le idee possano ricalcare le proprie orme), ritornerebbe probabilmente sulle stesse strade. D'altra parte, questi assurdi

«ritorni», queste restauratrici nostalgiche, mentre minacciano di rifiutare un'acquisita coscienza di pericoli e di danni, che è per se stessa saggezza, non possono rifiutare i benefici tuttavia acquistati, che non sono trascurabili e vanno sempre menzionati: come noi, pur nella brevità del nostro discorso, li abbiamo, di volta in volta, segnalati.

La velleità di «ritorni» a principî anteriori a quelli pensati e vissuti dalla storia moderna è spiegabile nei suoi sentimenti e risentimenti; tuttavia è sterile quanto lo scoraggiamento dell'individuo che, smarrito ed oppresso, non sa che rifugiarsi nell'«angoscia» delle varie «disperazioni», le quali, del resto, col loro solo dichiararsi, col loro palese, talvolta vistoso, desiderio di farsi ascoltare, già nascondono una loro contraddittoria speranza.

Il pensiero che ancora sa virilmente riflettere su se medesimo e sulla attività che ha sperimentato costata che gli insuccessi subiti non mettono in discussione il valore della personalità, individuato dall'umanesimo: mo strano soltanto che la riflessione non ha saputo assicurare quel valore; essa ha creduto di affidarlo ad una Coscienza sovraperonale e alla Volontà dello Stato, ma ha errato nello scegliere i suoi fiduciari. D'altra parte, l'intenzione dell'individuo di elevare se stesso in un Soggetto assolutizzante (di cui lo Stato è, essenzialmente, la proiezione storico-politica) ha testimoniato, ai suoi inizi – come abbiamo già notato – un atto di consapevolezza, giacché ha impedito all'individuo di elevare la sua particolare volizione ad universale, come l'iniziale particolarismo avrebbe potuto suggerirgli. Per questo aspetto, il falso universalismo di un Soggetto polisoggettivo (Ità; Stato) appare quello che è: periodo di tutela che precede l'emancipazione dell'individuo. Se il tutore si è fatto oppressore insidiando i beni che avrebbe dovuto salvaguardare, è dato all'individuo evitare questo danno in un modo solo: di mostrando a sé e agli altri la sua piena, matura capacità di agire. Se è così, dalla durezza delle prove affrontate, l'individuo impara la più utile delle lezioni: se vuole continuare ad essere, se vuole sopravvivere a tutte le minacce, deve accordare fiducia solamente a se stesso, deve ritornare in se stesso per trovare dentro di sé la certezza della sua verità, affidata soltanto alla difesa che la sua energia saprà farne.

Entificatosi in una volontà universalizzata, l'individuo evita il particolarismo, ma non trova un universale che non ricada nell'universalismo astratto oppure non abbandoni l'individualità alla labile fluidità del singolarismo assoluto. Ha bisogno, quindi, di mettersi risolutamente alla ricerca di questo universale: un universale che non annienti l'individualità, ma la inveri. Questa ricerca è il suo vero problema: in questa ricerca è la vera difesa che l'individuo può fare di sé: se avrà tale fiducia in se medesimo saprà far fronte, moralmente, alla violenza di tutte le offese e nulla dovrà temere, da

nessuna parte.

Le filosofie del tardo Ottocento e del primo cinquantennio del Novecento non sono tutte animate da questo spirito di ricerca, però molte di esse ne avvertono, in maniera ineguale, la necessità: il fatto che spesso concordino con Nicolai Hartmann nel ritenere che sia «passato il tempo dei sistemi filosofici» (che non sono il «pensiero sistematico») già rivela una inquietudine che vuole rimanere libera di disporre di sé, libera di cogliere l'individuale per quello che è. Accertare che cosa esso sia, nella sua essenza, è la questione centrale, è la questione aperta: ma è già importante che sia riconosciuta come tale. Il carattere generale della filosofia contemporanea può essere infatti ritrovato nel suo volersi porre non come *filosofia del pensiero*, ma come *filosofia della vita*, cioè come tentativo di considerare e comprendere la realtà umana nella sua interezza. Nella formula *filosofia della vita*, polivalente come tutte le formule, può esserci il vaniloquio di un enfatico vitalismo attivistico, può esserci l'ignoranza delle affascinanti benemeritenze delle alte fantasie sistematiche e dei grandi «sistemi» del passato; può esserci la protesta chiusa nella sua monotonia: ma può esserci anche la volontà di non mettere il *pensiero* al bando della *vita*, bensì di immetterlo nell'intero percorso dell'azione umana, che ne è incoraggiata, nobilitata, sorretta. Sotto questo profilo, oltre le varie forme di *pragmatismo*, sono *filosofia dell'azione* non solamente le idee di Blondel, ma tutte le concezioni ansiose di valutare l'attività umana dell'uomo nel suo farsi: possono esserlo (accomunati occasionalmente da questo punto di vista) l'intuizionismo di Bergson e le *filosofie dell'esistenza* nei loro momenti «positivi», possono esserlo alcuni indirizzi della «fenomenologia» (specie quelli influenzati dall'«etica materiale» di Scheler) e tutti gli aspetti della «sociologia» non ignari dei risultati dello storicismo posthegeliano; può esserlo lo storicismo, in quanto sente la «gioia del vario e dell'individuale», come dice Meinecke con frase memore di Goethe. Il bisogno di guardare la vita concreta dell'individualità pur nei lati meno esposti alla luce dell'intelletto è avvertito anche dalle «psicologie» contemporanee che non abbiano rinunciato, nell'isolamento della specializzazione, alle possibilità di avere idee generali. L'esigenza di considerare l'uomo in tutte le posizioni del suo vivere è sentita, almeno come stimolo, anche dalle filosofie che, in base ai loro presupposti, non possono tener conto del valore di tutte quelle posizioni, bensì di alcune soltanto: così la filosofia marxistica della prassi, con i suoi rappresentanti più pensosi (primo fra tutti Antonio Labriola) è sempre felicemente preoccupata di spiegare la propria esclusione di alcuni valori in un totale sistema di valori, che tutti li valuti per il fatto stesso del loro operare nella storia. Anche i continuatori dell'idealismo assoluto (da B. Spaventa a Croce e a

Gentile) cercano le strade che consentano alla purezza del Soggetto di avere immediati rapporti con la varietà individuata del mondo storico e, sebbene siano singolarmente restii ad imboccare la via regia aperta, se non battuta, dalla *Fenomenologia* hegeliana, riescono tuttavia a stabilire, almeno in parte, quei rapporti attraverso le indagini particolari in cui più concretamente il loro pensiero si specifica, allontanandosi dalle intenzioni di «riformare» e «superare» l'idealismo tedesco dell'Ottocento. A loro volta, i neopositivisti, che continuano, rinnovano gli entusiasmi del positivismo ottocentesco per le scienze della natura cercando evitarne criticamente il «dogmatismo», cercando ispirarsi a metodologie completamente nuove, per un verso, con il loro insistere sul valore delle metodologie, delle «logiche», non *sostanziali*, ma nuovamente *formali*, danno rinnovato vigore alla filosofia come filosofia del pensiero, del pensiero che si depura fino ad essere *scienza*, per un altro verso attirano l'attenzione sullo sperimentare delle scienze fisiche, sull'empirismo fecondo delle tecniche e perciò prendono, anch'essi, contatto con la particolarità dell'individuale.

Pur nelle sue situazioni ambivalenti, la filosofia contemporanea reagisce ai sistemi con cui il pensiero dell'Ottocento tentava difendere il particolare dal particolarismo promovendo l'entificazione della soggettività in assoluti generalizzanti. In questa reazione è già l'indizio di un nuovo «senso dell'individuale» che si va formando, ancora oscuramente, nel seno di un pensiero minacciato, nella sua stessa esistenza, dal pericolo che l'individuo, soggetto del discorso dell'umanesimo, ceda alla banalizzazione cui la pressione della socialità, sfuggita ai controlli dell'individualità, può, da un momento all'altro, costringerlo. Eppure, proprio nella tensione di questa estrema resistenza l'individuo può trovare, in mezzo al disordine morale della società in cui vive, la forza di resistere, di dedicarsi, con dedizione assoluta, senza le timidezze, le distrazioni, i pregiudizi, che sono favoriti dal l'ordine delle società bene assestate, alla ricerca che sola può assicurare la conquista dell'umanesimo: la ricerca del valore universale dell'individualità. A questo scopo efficacemente giovano le filosofie che, per natura e per fini, non possono mai perdere il contatto con la particolarità in cui il reale si presenta. Nell'avvertita consapevolezza di ciò, si spiega il ritornante interesse del Nove cento agli insegnamenti delle concezioni che, come quella di Dilthey, possono ammonire: «La filosofia deve soddisfare per nuove vie il bisogno dello spirito verso l'universalità, la fondazione, la penetrazione della realtà». Il che dà più ampia giustificazione all'indagine delle cosiddette «filosofie particolari», filosofia giuridica compresa: infatti «il pensiero è fertile solo quando poggia sull'indagine speciale di una qualche sfera del reale». Seguire questa lezione vuol dire, per la filosofia contemporanea, avere un lungo cammino da

percorrere: se avrà la capacità, la tenacia di percorrerlo fino in fondo conoscerà, procedendo, volendo procedere, la direzione sua e non dovrà continuare a vivere, come vive, «nell'attesa di una disposizione ancora indistinta» (per ripetere la frase usata, a metà Novecento, da Heidegger, in *Was ist das – die Philosophie?*). L'attesa di un'indicazione è già la richiesta di una guida, è già la potenziale sottomissione ad un'autorità sia essa di un *pensiero* o di un *tempo* che voglia imporre il concetto che è suo. Al contrario, una volta esaminata attentamente quale sia la lezione che l'esperienza storica del pensiero implica, ognuno deve procedere da solo, ogni pensatore deve aver fede nel valore dell'individualità affidandosi alla sola individualità (del suo pensiero, della sua vocazione, rispettoso di tutte le personalità pensanti ma orgoglioso della sua umile indipendenza. Se il disingannato Novecento manca di guide intellettuali da invocare, ogni pensatore che, per quanto modesto, voglia procedere con proprie forze, non ha motivo di rammaricarsene, ma di compiacersene: *non sumus sub rege; sibi quisque se vindicat*.

XII

OLTRE UNIVERSALISMO E PARTICOLARISMO

«Il presentimento di una totalità e l'aspirazione verso di essa sono dati senz'altro insieme col senso dell'individualità e si sviluppano in ugual misura di questa, dal momento che ogni individuale porta in sé tutta l'universale essenza dell'uomo».

G. HUMBOLDT

Nella traiettoria del pensiero moderno, che vuole rivendicare in tutta la sua pienezza il valore della personalità e tuttavia, per assicurarla, non trova di meglio che affidarne la difesa a nuove generalizzazioni assolutizzanti e, quindi, tendenzialmente universalistiche, è forse dato vedere, con evidenza ammonitrice, la parabola del dilemma *universalismo o particolarismo*, che segna profonda traccia di sé in tutta la storia della filosofia. Col suo esempio, il pensiero moderno istruisce in maniera tanto più convincente quanto più evita le posizioni del particolarismo assoluto, che è particolarismo ingenuo. Chiariamo questa nostra osservazione. Come abbiamo detto, l'universalismo è manifestazione della tendenza a sminuire il valore di ciò che ha individualità particolare per assegnare effettivo valore solamente all'attività di un universale determinante, col suo contenuto, il contenuto di ogni realtà; il particolarismo è manifestazione della tendenza a considerare assolutamente autonoma ogni realtà fornita di valore particolare. Il particolarismo è, dunque, in certo modo, tentativo di universalizzazione del particolare. È sempre tentato di vivere polemica mente, come contrario dell'universalismo: di qui, come opposto dell'universalismo, la sua frequente dipendenza polemica dall'altro; di qui l'incostanza delle sue apparizioni: anche i suoi fautori, infatti, ne tracciano con difficoltà lo sviluppo, quasi accusandolo di sparire dopo brevi affermazioni perché sedotto dal fascino di qualche tesi universalistica in cui si sia imbattuto. È caratteristica, in questo, la critica mossa al particolarismo, dai suoi fautori, a proposito degli atteggiamenti particolaristici della Sofistica: secondo tale critica, quegli atteggiamenti mancherebbero di risolutezza soprattutto per ché, attratti dal logo eracliteo, non saprebbero affermare con costante energia che la singolarità è misura di tutte le cose (noi abbiamo già visto alcune applicazioni di questa argomentazione alla questione delle origini del diritto di natura). Da quella mancanza di energia deriverebbero tutti i successi posteriori

dell'universalismo, sempre in grado di confinare nell'ombra le tesi particolaristiche tuttavia operanti nella storia del pensiero; solo la filosofia liberatasi completamente, in età moderna, dalle suggestioni dell'universalità del logo potrebbe aspirare a fondare un relativismo che commisuri il pensiero alla particolarità delle situazioni in cui il singolare si attua. Tralasciamo di esaminare se la critica di questo tipo, che è critica particolaristica alle asserite irresolutezze del particolarismo, possa o non possa (come spesso vorrebbe) appoggiarsi anche ad Hegel per ottenerne aiuto nella valutazione delle situazioni storiche in cui il singolare si realizza: per Hegel una simile *realizzazione* è impossibile giacché sarebbe, in quanto realizzazione di accidentalità, realtà senza razionalità, considerata in sé e per sé e non nella verità dello Spirito, che è ancora, a suo modo, omaggio reso al logo. Limitiamoci ad osservare che la filosofia moderna, nelle sue affermazioni particolaristiche, non si comporta in maniera da riscattare totalmente, a viso aperto, l'antica, pretesa irresolutezza del particolarismo sofistico di fronte ad Eraclito: non si presenta, infatti, come avversaria dichiarata del logo, ma come capace di modificare la realtà universale del logo trasformandola da entità trascendente a entità in cui il soggetto si trascende, entificandosi. Per questo aspetto, la volontà di servirsi di Hegel per guardare la singolarità delle situazioni storiche in cui l'individuale si realizza, si spiega come ambizione di evitare il quesito riguardante la storicità delle *situazioni*: la storicità delle situazioni è tale come pura contingenza o come momento del divenire della storia? Nel primo caso non è storicità razionalizzante, ma accidentalità irrisolta; nel secondo caso è manifestazione di una Storia che è nuovo Assoluto. Comunque sia, il richiamo vale solo per mettere in rilievo il metodo del particolarismo nella filosofia moderna, che, più che scontrarsi col logo, vuole trasformarlo. L'uni verso morale dell'«uomo copernicano» è antropocentrico; ma l'individuo del particolarismo umanistico sa di non potere fare di se stesso, nella sua singolarità, la «re gola dell'universo» (per usare una celebre espressione di Vico): l'esaltazione moderna del soggetto assoluto, nella gnoseologia dell'idealismo kantfichtiano, e dello Stato, nella filosofia sociale pre-illuministica e post-illuministica, sublima, in ambedue le forme, la volontà individuale come capace di proiettarsi al di là di se medesima con atti di creazione che determinano la soggettività dell'«Ità» o dello Stato; tuttavia non si scopre come mera volontà particolare: la sua forza iniziale, per valere, per diventare quello che è, ha bisogno di ingrandirsi: questo ingrandimento è, appunto, l'entificazione della volontà nel Soggetto assoluto e nello Stato, cioè nei due enti in cui si conclude lo sforzo del pensiero moderno, che vuole fondarsi interamente sulla volontà individuale e, ciò nonostante, non vuole

porre l'io individuale come regola universale.

È facile criticare l'individuo nato dall'umanesimo, il quale, come malaccorto apprendista stregone, evoca forze che, sorte dalla sua volontà, sfuggono al controllo della sua volontà fino al punto di attentare alla sua stessa esistenza. Più difficile è andare oltre le conseguenze pericolose dell'azione dell'individuo dell'umanesimo per soffermarsi a riflettere serenamente su cause ed effetti, riconoscendo il significato più vero dell'atteggiamento del particolarismo umanistico che non vuole nascere alla storia delle idee come pura sublimazione del particolare. Quali che siano le imprudenze dell'umanesimo nella prima fase del suo progredire, in questo suo non volere celebrare il puro particolare come tale è un documento di consapevolezza che non va trascurato: il particolarismo umanistico resiste, nelle sue ragioni e nei suoi ideali, all'urto delle sue dure esperienze proprio perché non è semplice manifestazione della tendenza a considerare assolutamente autonoma ogni realtà fornita di valore particolare. È qualcosa di più ricco, di più fecondo, proprio per questo suo volere essere esaltazione di individualità, e tuttavia esaltazione non meramente particolaristica, ristretta in sé, destinata ad essere se stessa solo come protesta contro l'universalismo.

L'umanesimo rifiuta di essere assoluto singolarismo, pura celebrazione del singolare come singolare, perché reca nel suo istinto ricordo di un'esperienza da cui è germinato, l'esperienza della formazione concettuale della *persona*. Mentre si pone come opposizione all'universalismo, all'ossequio verso l'universale distaccato dall'individuale ed operante in un'autonomia lontana dalle vite particolari esistenti nella storia, il particolarismo umanistico non dimentica le origini del concetto di *personalità*, chiaritosi solamente in seguito alla riflessione sulla nozione del cristianesimo, racchiusa principalmente nella personalizzazione del logo. Per queste sue non dimenticate origini, l'umanesimo da un lato vuole affermare il valore dell'individuale quale storicamente si realizza, quindi avversa l'astrattezza di un logo puro, dall'altro sospetta che tra l'individualità realizzantesi ed il logo esista una relazione che non può essere soppressa senza attentato alla stessa realizzazione dell'individualità. In fondo, il particolarismo umanistico, mentre fa appello alla *particolarità* contro le varie forme di universalismo stoico-scolastico, intravede l'universalità che possa essere l'universalità che dia fondamento alle realizzazioni di tutte le individualità. Da questa percezione confusa proviene l'ingrandimento della volontà individuale nella volontà del Soggetto assoluto e dello Stato: l'ingrandimento è un mezzo per impedire che l'individualità cerchi fondare se stessa sulla sua sola singolarità. Si spiega così la fiducia nei risultati di quello stesso ingrandimento. Fallito l'esperimento nella constatazione della sua

conclusiva nocevolezza, l'umanesimo comprende che l'entificazione della volontà individuale non è sufficiente ad evitare il singolarismo particolaristico, ma solo a camuffarlo, e tuttavia è sufficiente, coll'ampliamento della volontà in soggetti entificati, a dar vita a strumenti di un nuovo universalismo, artificioso nella sua natura, limitato nella sua pretesa forza universale, ma avverso alla libertà dell'individualità non meno dell'universalismo più antico e più vero. Dunque neppure un particolarismo abile nell'evitare gli ostacoli può essere utile alla individualità, o perenne mente sconosciuta dagli interventi culminanti dell'universalismo che prescindono dal contributo personale dell'individuo in tutto il suo individuato valore, o perenne mente messa in dubbio (nella sostanza, contro le intenzioni) dalle stesse affermazioni del perentorio particolarismo, che non riesce ad assicurare valore non effimero e non polemico al particolare. L'umanesimo che sospetta che l'individualità, per essere se medesima, debba essere più del particolare, oltre il particolare, è già all'inizio di una consapevolezza matura, quali che siano gli errori che possa anche commettere. In questo senso può dirsi istruttivo il suo sapersi guardare dal particolarismo ingenuo.

A rigore, il particolarismo umanistico, ingrandendo le volontà individuali, proiettandole in alcuni loro risultati assolutizzati, non solo rende evidenti le preoccupazioni del particolarismo, ma svela il segreto dello stesso universalismo, che ne è l'errore centrale. L'universalismo, per un verso, ha una posizione più solida del particolarismo perché è, per sua natura, al riparo dalle critiche che facilmente mostrano che la particolarità può essere se stessa solo come parzialità, dunque come parte di un intero sempre maggiore (universale?) cui riferirsi, per un altro verso provoca le reazioni delle individualità individuate allorché pretende determinare, col suo contenuto universale, il contenuto di ogni realtà. Costatata quest'ultima pretesa, il particolarismo più esperto tenta prestare un suo contenuto, generale se non universale, alla volontà individuale. Se il tentativo non riesce, ha tuttavia il merito di richiamare l'attenzione sulla debolezza congenita dell'universalismo, che è proprio nel suo *contenutismo* (un contenutismo astratto, si potrebbe dire senza contraddizione), nel suo volere stabilire, o credere di potere stabilire, quale sia il contenuto dell'universalità.

L'universalismo sbaglia non in quanto prende atto dell'aspirazione all'universale, bensì in quanto pretende dare un volto e un nome all'universale: i vari attributi della divinità delle teologie, le varie specie di ragioni o di ideali delle filosofie e delle morali, le varie forme di «natura» delle metafisiche naturalistiche (con tutte le conseguenze etiche e, *lato sensu*, giusnaturalistiche) sono denominazioni dell'universale che, contraddittoria mente ne limitano

l'essenza, la quale può essere solo come essere indeterminato, culmine di tutte le aspirazioni in cui l'individualità sia coerente a se stessa, alla sua volontà di essere. Può essere solo se agisca come personalizzata *tensione*. Goethe ha intuitivamente colto il centrale vero, cui tutto il pensiero moderno, nella sua essenza, implicitamente, tormentosamente aspira, allorché ha detto: «Non ci è dato raggiungere la verità, che è identica al divino, direttamente. La percepiamo soltanto di riflesso, per mezzo di esempi e di simboli, in apparizioni singole e correlate. Ci viene incontro come un tipo di vita che ci è incomprendibile, e tuttavia non riusciamo a liberarci dal desiderio di comprenderla».

Religioni, morali, filosofie, riempiendo l'essere del loro modo di concepire l'essere, di idealizzare l'essere, contribuiscono a chiarire se a se stesse, a manifestare la loro idea del mondo nel mondo, quindi a formare il mondo umano, a modellarlo con la loro fantasia creatrice: senza questo slancio, che è opera di chiarimento e di espansione, l'umanità non sarebbe quello che è, gli uomini non riuscirebbero ad essere se stessi. Ma l'universalismo ha il torto di non rendersi conto che i vari *contenuti* sono testimonianze, rappresentazioni dell'aspirazione individuale all'universale, immagini di un volto ignoto specchiantesi in coscienze brancolanti verso una luce lontana e tese nello sforzo di raggiungerla o, al meno, di avvicinarla. L'universalismo confonde questa aspirazione, che è costante, con quelle incostanti rappresentazioni, e di volta in volta assume una delle rappresentazioni come contenuto, naturalmente riuscendo a sostenere il proprio assunto quanto più il contenuto sia *ideale*: l'universalismo del logo e della *ratio* domina tanta storia di pensiero perché la sua astrattezza è tutta rivestita di idealità, nei vari suoi aspetti. Tuttavia questa astrattezza, per quanto idealmente aperta, non può convertirsi, come più volte intelligentemente tenta, in una coincidenza con l'aspirazione umana all'universale, perché condizione di questa coincidenza sarebbe il rispetto delle individualità nelle quali quell'aspirazione si realizza; con dizione sarebbe, dunque, il contatto con l'individuale: il logo può essere universale in quanto non astratto, ma realizzato, incarnato nella varietà delle situazioni in cui l'individuo umano soffre la sua personale aspirazione all'universalità, in cui anela abbandonare il buio della sua esistenza per la luce indovinata. Ubbidire a questa aspirazione è possibile solamente con uno sforzo di tutta la personalità che nello sforzo stesso si forma e progredisce. L'universalismo del logo astratto si interdice dunque la comprensione della tensione all'universale quando determina dall'esterno della personalità quale sia, debba essere il contenuto dell'universalità. D'altro canto, l'esaltazione umanistica dello sforzo della persona che costruisce il proprio destino morale dimentica, nella medesima legittimità della sua

protesta contro l'universalismo astratto, quella parte di ragione che ha l'universalismo e confonde la particolarità delle situazioni in cui l'individualità si espande con la particolarità del puro volere individuale, anch'esso astratto se limitato al suo isolato esistere, se non messo in movimento dall'aspirazione all'universale, comune (in un modo o nell'altro; in mille modi diversi) all'umanità.

Universalismo e particolarismo sono dunque concezioni che rappresentano posizioni caratteristiche dell'uomo e, come tali, giustificano il loro contendere, che aiuta il pensiero umano a riflettere sulle possibilità del suo essere e del suo divenire, intelligentemente sviluppandole. Ma, pur nelle loro benemeritenze, sono ambedue parziali: l'universalismo, per illuminare l'aspirazione all'universale, tra lascia di considerare, nella sua individualità, il soggetto in cui, di volta in volta, quella aspirazione si concreta, nelle condizioni più varie; il particolarismo, per illuminare il soggetto nella individualità degli atteggiamenti che sono suoi, non ne coglie l'atteggiamento in cui, nella tensione universale, è profondamente se stesso, nel momento in cui, in questa o quella maniera, ambisce ad andare oltre la sua particolare immediatezza. Il vizio in sito nelle due posizioni appare con maggiore facilità dopo l'esperienza dell'umanesimo che, col suo particolarismo vanamente ansioso di evitare l'immediatezza dell'«io empirico», si presenta principalmente nell'aspetto di una critica dell'universalismo, critica che è alla ricerca del rinnovamento dei suoi argomenti, convinta com'è della veridicità del suo assunto centrale, che è tutto nella rivendicazione del valore dell'individualità contro l'universalismo astratto. Alla luce di questi insegnamenti è più agevole rendersi conto di ciò che è erroneo nell'universalismo: l'universale che assume come suo non *l'ideale*, ma *un* ideale, non *l'*idea, ma *un'*idea, non può essere univale perché non può essere termine di riferimento di tutti i contenuti realizzabili dalle aspirazioni all'universale delle varie individualità; se tale, dovrà necessariamente rifiutare di commisurare all'asserito suo essere universale non soltanto le particolarità immediate, chiuse al contatto con l'universale, ma anche tutte le particolarità che siano pronte ad aprirsi a quel contatto, a commisurarsi a quella misura, e tuttavia individuanti in una individualità in compatibile con quella ammessa dall'asserita misura univale, la quale, per codesta sua asserzione, cessa di essere realmente universale: la sua universalità deve essere collaudata, garantita col contatto con tutte indistintamente le aspirazioni individuali all'universalità; il che è possibile solo se l'universale non adotti come suo un dato contenuto.

Connessa a tale prospettiva è, naturalmente, una visione della normatività che rifiuti di determinare quali siano, in assoluto, e definitivamente, le norme che debbano essere, per il loro contenuto,

assunte come precetti universalmente obbligatori, ma accolga come principio di normatività solamente il criterio che elevi a norma la stessa tensione per cui ogni pensiero, ogni azione, per realizzarsi, deve idealizzarsi riferendosi ad un termine che sia *più* dell'immediatezza del singolo pensiero e della singola azione. Poiché ogni pensiero, come ogni azione, non si realizza se non idealizzandosi, elevandosi ad una misura più alta, il suo essere normativo è il suo essere ideale.

In questa sede, all'economia del nostro ragionamento non occorre stabilire come possa essere definita l'idea lità dell'idea propria dell'universale aperto a tutte le idee, a tutti gli ideali concepiti dalle varie individualità nel loro vario realizzarsi; non occorre chiarire quale possa essere la natura di quella *idealità* (negativa o positiva), quale possa essere la natura *dell'*idea che è se stessa solo se non è *un'*idea, quale possa essere la sostanza (e la funzione) dell'ideale universale che, per accogliere tutti gli ideali capaci di tensione all'universalità, non deve avere un proprio contenuto, deve avere per proprio ideale questa disponibilità normativa, che, unica, può garantirne l'attività. L'approfondimento di questi concetti esigerebbe tutto un lungo e complesso discorso; esigerebbe l'utilizzazione di non poche riflessioni che nella filosofia moderna e contemporanea ora hanno incontrato ora hanno sfiorato il problema; esigerebbe una dimostrazione volta a documentare come dall'interesse per l'individuale di due autori diversi ed affini, Leibniz e Vico, si origini una vena speculativa dispersa in ramificazioni rese marginali dalla loro inattualità provvisoria e tuttavia ricca di una linfa che potrebbe fecondare le zone di pensiero orientate verso soluzioni di tipo idealistico, ma insoddisfatte delle soluzioni proposte dall'idealismo (inteso in senso lato) affermatosi in alcune correnti della filosofia contemporanea. Che molte delle conclusioni cui giunge l'idealismo di derivazione kantfichtiana ambiscano presentarsi come *storicistiche* è un fatto in se stesso sintomatico, giacché mostra quanto diffusamente sia avvertita la necessità che la realtà dell'idea viva (più o meno hegelianamente) nella individuata verità della storia: il sintomo è tanto più indicativo quanto più una volontà manifestantesi in una simile direzione è desti nata ad apparire inattuabile per l'ostacolo insuperabile della assolutizzazione del Soggetto che, come abbiamo rilevato, finisce con l'essere separazione, non unione, fra ideale e reale, fra universalità dell'idea e individualità realizzata.

Un idealismo veramente soggettivo, che voglia soddisfare le esigenze espresse da un logo non astratto e da un umanesimo aspirante a superare il particolarismo nella storicità della individualità realizzantesi, non deve prendere le mosse da realtà che non sia la realtà dell'io come io: non «soggetto assoluto», ma soggetto disposto a riconoscersi in tutta la sua espansione, dalla soggettività immediata

alla soggettività che si amplia e si moltiplica nel bisogno di mediarsi, agendo per se stessa ed oltre se stessa, nella sua solitudine, e nei suoi necessari legami di vita materiale e morale. Un umanesimo coerente richiede che l'uomo proceda, senza restrizioni e senza ampliamenti, da quel punto di partenza di ogni concezione del mondo: io. Ogni concezione del mondo presuppone il concepente: se giunge a conclusioni radicalmente negative può negare l'essere del mondo, può negare una totalità a cui l'io appartenga, ma problematica rimarrà sempre la negazione concettuale del concepente che formula la negazione. Si può dire con Husserl: «L'io sono mi è offerto in un'evidenza assolutamente apodittica».

Ma assumere la sola realtà del mio io di indagante come punto di partenza dell'indagine già è assumere molto di più di quella sola realtà. Nel momento in cui decido di incominciare la mia indagine, spoglio, per quanto è possibile, del mio precedente *pensato e sentito*, mi accorgo della difficoltà che provo a liberarmi del patrimonio di idee e di intuizioni che è mio, che è il mio stesso essere, cosciente e subconscio. Se tentassi sopprimere quel patrimonio, anche con tutti i passivi che contiene, tenterei sopprimere me stesso. Posso sì onestamente abolire le mie idee e le mie intuizioni che, con maggiore o minore chiarezza, sento come preconetti, ma non posso fare *tabula rasa* della mia personalità, che vede, in molta parte, condizionato il suo presente dal suo passato. Se è vero che, oltre una «logica della vita morale», c'è una morale della vita logica, io posso cercare di analizzare il mio io tentando di cogliere gli aspetti essenziali della sua (cioè della mia) individualità. Posso anche tentare di risalire ad un momento diverso, anteriore del mio essere, mettendomi alla ricerca del mio io quale era agli inizi del suo (del mio) formarsi, ricuperandone la memoria attraverso un dedalo di ritrovate immagini. «Nel comprendere la verità (ha osservato Aurelio Agostino nel *Contra Academicos*) si torna quasi nella regione della nostra origine». Oggi, psicanalisi e letteratura introspettiva possono facilitare, col loro esempio, il mio compito, che certo potrebbe essere utilmente svolto e, del resto, è costantemente implicito in qualunque ricerca filosofica, nella quale sempre l'indagatore reca un contributo alla critica di se stesso. Ma quale che sia il momento del progresso del mio io da cui io riesca a partire nell'incominciare la mia osservazione del mio io agente sulla scena del mondo, quali che siano gli accorgimenti, più o meno esperti, a cui la mia abilità, sorretta dalla mia onestà, possa far ricorso, non posso mai spogliarmi della mia soggettività: posso anche asseverare che tutto il mio sentito e pensato è pregiudizio, è frutto di convenzionale convenzione; posso anche rifiutare di riconoscere valore al mio sentito e pensato, ma non posso uscire da me stesso. Una filosofia che, per voler essere vera filosofia del l'individualità, voglia

prendere le mosse dall'io dell'indagante, ha il dovere di registrare subito questa impossibilità dell'indagante a liberarsi della sua soggettività. Ma questa impossibilità, questo limite della soggettività, a guardar bene, se, per un verso, è limitato soggettivamente all'individualità di ciascuno, per un altro verso, in quanto ha in sé di più sostanziale, documenta l'*oggettività dell'io*. Non è consentito alla volontà individuale di cancellare ciò che costituisce l'intimità essenziale di una soggettività, non è consentito concepire la vita attraverso un'individualità diversa da quella di cui il concepente sia in possesso vivendo, non è consentito annullare con un tratto di volontà ciò che è stato nella personalità dell'indagante: tutto questo non è consentito, nemmeno al fine di considerare l'io nella pura soggettività originaria, perché quella purezza completamente iniziale non esiste: l'io come soggettività pura non può ritrovarsi perché non è mai stato, non può essere: l'essere originario dell'io non è infatti soggettivo, ma oggettivo. La ragione essenziale della soggettività dell'io (da cui l'io non può mai liberarsi) è, al l'origine, l'*oggettività dell'io*. Per quanto io tenti di conoscermi nella nudità del mio sentire e pensare, per quanto io tenti risalire al mio primo atto di consapevolezza, per quanto io riesca a ricostruire, in ipotesi, una per una, la storia delle mie volizioni, devo arrestarmi di fronte ad una constatazione, che mi presenta un dato, che mi presenta me stesso come dato: io che voglio non mi sono voluto. Posso voler sopprimere tutte le mie volizioni, tutta la mia stessa capacità di volere e posso moltiplicarla in una ansia di potenza efficace e mirabile, posso esplorare e dominare gli spazi infiniti della natura o dello spirito, ma il mio volere, chiunque io sia, trova il suo invalicabile confine all'inizio del suo essere. Questa limitazione può sentirsi espressa dalla frase leibniziana secondo cui «noi siamo innati a noi stessi» o può dissentire, con molteplici motivazioni, da tale maniera di esprimersi; rimane però una limitazione precisa: qualunque cosa io voglia oggi o abbia voluto ieri, io, alla mia origine, non mi sono voluto: altri (qualunque cosa se ne pensi) ha voluto per me. Al suo principio, la mia soggettività è oggettiva: è la *mia oggettività*. Nel pormi di fronte alla *natura*, agli *oggetti* come *altri da me* non devo dimenticare quel dato per cui perfino io sono a me stesso altro da me. Se la natura, in molti suoi *oggetti*, ancora rinsera segreto della loro individuazione, io stesso reco in me il mistero del mio essere stato individuato, del mio essere stato voluto, imprevedibile come fui, e in tanta parte sono, nella mia individualità riposta. La semplice registrazione di questo dato ineliminabile, se toglie argomenti al volontarismo del soggettivismo assoluto, non ne reca all'oggettivismo assoluto: infatti la mia oggettività originaria è la mia soggettività sostanziale, e tuttavia svela la consustanzialità fra il mio essere originario e gli *oggetti*, i quali, pertanto, non possono essere

assolutamente fuori di me, opposti a me. Gli sviluppi di queste considerazioni qui non ci riguardano: qui a noi preme soltanto notare come esista un li mite alla capacità del soggetto di indagare in istato di completa libertà: quel limite non è accidentale: è il li mite per cui il soggetto costata la propria oggettività. Io che voglio proseguire l'indagine non devo dunque dimenticare di aver constatato che, per quante cose io possa volere, non mi sono voluto. Questo ricordo non deve abbandonarmi nel corso della mia riflessione.

Ma nel trarre le conseguenze dalla mia evidente impossibilità di spogliarmi della mia personalità sono subito indotto ad un'altra osservazione: così come non mi è possibile volere di non essere stato voluto, non mi è possibile negare fiducia al mio pensare, sottoporlo ad una critica integrale. Come non posso analizzare la mia personalità uscendo da essa, come non posso ricostruire infinitamente lo sviluppo della mia volontà individuale senza trovare un limite in cui essa sia convertita in *dato*, in non-volontà, oggettivante originariamente la mia soggettività, così c'è qualcosa che limita la mia capacità critica di prendere consapevolezza di me (e, tanto più, degli altri). Certa mente, non c'è aspetto del mio conoscere che io non debba conoscere criticamente, esaminandolo e riesaminandolo nelle luci più variate, nelle prospettive più diverse, per guadagnare sicurezza alle mie conoscenze: a tal fine niente mi aiuta come il dubitare *de omnibus* (cioè di tutte le conoscenze presenti al mio conoscere), facendo quasi del dubbio l'inesauribile filtro di tutte le particelle di verità che la mia coscienza possa accogliere: non c'è metodo migliore. A questo scopo devo sforzarmi di non trascurare l'insegna mento di quella parte della filosofia, dichiaratamente «critica», che mi suggerisce una critica della mia stessa ragione ragionante: prescindere, peraltro, è difficile a qualsiasi ricercatore che compia la sua fatica dopo Kant. Eppure la critica del mio conoscere non può essere integrale; non può esserlo non perché debba porsi territori da rispettare: non ci sono colonne d'Ercole che il pensiero non sia pronto avventurosamente a valicare. Non può essere integrale perché, pur nel criticare il modo, i modi del suo ragionare, pur preoccupandosi di perfezionare continua mente, dall'interno, il suo *metodo*, la conoscenza non solo non può distaccarsi dalla personalità del conoscente, ma non può sopprimere il sottinteso di ogni conoscenza, che è atto costitutivo del conoscere del conoscente: la fiducia di poter conoscere. Integrale, almeno intenzionalmente, rispetto a tutti i suoi eventuali oggetti conoscibili, la critica del mio conoscere si arresta di fronte alla propria essenza fondamentale: se dubitasse del suo poter dubitare e poter criticare, verrebbero meno, insieme con le sue certezze, i suoi stessi dubbi: c'è dunque qualcosa che sfugge alla consapevolezza conoscitiva dell'uomo ed è la capacità del suo conoscere. Il pensiero, in quanto «intelletto»,

«ragione», in generale in quanto consapevole intendimento, può criticare se stesso solamente con se stesso: per questo aspetto ogni sua critica è parziale. Per questo aspetto, l'*intellectus* non può fare a meno di *quaerere fidem*: almeno la fede in se stesso. Negare fiducia al mio pensiero mi è impossibile come mi è impossibile uscire dalla mia soggettività: se questa, al suo inizio, mi si scopre come mio limite oggettivo, quello, al suo inizio, nonostante tutta la mia razionalità, mi si scopre non razionale, almeno nel senso che non posso provarmi la razionalità del suo essere razionale: io posso controllarne la rigorosa coerenza traendo ogni conseguenza dal precedente presupposto, senza soluzione di continuità; posso studiare metodi sempre più raffinati e prudenti (e diffidenti) per accertare il necessario rigore di codesta necessaria coerenza, posso respingere ogni forma di entusiasmo e concitazione nell'esposizione di un ragiona mento, posso richiedere che il ragionare mio ed altrui si esprima con metodica ordinata pacatezza, posso legittimamente avere in sospetto l'espressione tutta intuizionale delle parole e delle pagine appesantite dalla soverchia ansia del dire (sebbene l'espressione intuizionale possa rappresentare con efficacia stati d'animo altrimenti ineffabili); posso, insomma, escogitare un sistema di limiti che sia garanzia della razionalità dei ragionamenti, ma non posso comprendere, fra questi, il limite che limita la razionalità di ogni ragionare: nella capacità di ragionare devo avere fiducia, devo avere una fiducia che sfugge, in sé, a controlli razionali perché non è controllabile che ragionando, cioè non può criticare se stessa che dopo avere ottenuto di essere accettata per quello che è. Alla sua origine, la razionalità è irrazionale. Per quanta esperienza logica possa possedere, il pensiero rispetto a tutto se stesso, è una specie di petizione di principio: non può dare dimostrazione razionale del suo originario essere. È obbligatorio utilizzarlo così com'è; è obbligatorio sotto metterne la forza all'umanità senza potersi chiedere se l'umanità non sia ingannata da questa forza che impiega. Interrogato dal pensatore diffidente, il pensiero davvero può giustificarsi rispondendo: *nec ego ipse capio totum quod sum*. Il timore dell'inganno non giova al pensare: rischia di rendere timido il pensante, di immobilizzarne lo slancio. Altro è il timore, altro è la prudenza: prese tutte le precauzioni che possa prendere, predisposti, con metodo severo, tutti i controlli che possa predisporre, il pensante deve *affidarsi* al pensiero che, solo, gli consente di acquistare consapevole conoscenza: se la conoscenza sia, in sé e per sé, quale debba essere, a nessuno è dato accertare perché nessuno può rapportare la razionalità ad una misura diversa dalla razionalità.

Allora, appena incomincia la mia indagine, tutta umanisticamente umana, partendo dalla prima certezza che ho, la certezza del mio io, mi accorgo subito che per fino di questo elemento certo dispongo

limitatamente: ne sono padrone meno di quello che io stesso ne sia, in fondo, padroneggiato: all'origine la mia soggettività è oggettiva, in quanto la mia volontà non si è voluta; al l'origine la mia razionalità è irrazionale, nel senso che non c'è modo di controllarla, regolarla, criticarla se non con i suoi stessi principî, per quel tanto che essa permette. Il mio io, che, nella storia del progresso dell'umana con sapevolezza meditante, mi sono abituato a considerare specialmente nei suoi aspetti più lusinghieri per la mia dignità di uomo, cioè come garante della mia libertà di soggetto e testimone della mia libera attività raziocinante, sembra tradirmi proprio in questi aspetti più sicuri: la mia soggettività mi si rivela originariamente oggettiva, la mia attività raziocinante mi si rivela originariamente irrazionale. Scopro, addirittura, che io non determino il mio *essere soggettivo* e il mio *essere razionale*, ma dall'uno e dall'altro sono determinato. Questo scacco della mia libertà non è forse la sollecita fine di ogni velleità di fon dare una filosofia dell'individualità, desiderosa di pigliare le mosse del suo ragionare dalla sua individuale consapevolezza, senza restrizioni e senza ampliamenti preliminari? Certamente, sarebbe la fine di un simile tentativo se si trattasse veramente di un insuccesso della libertà, se veramente l'individuale soggettività raziocinante fosse do minata dalle determinazioni di quella oggettività senza avere una posizione da prendere di fronte ad essa (in un senso o nell'altro). E poi: la libertà individuale, anche nei momenti in cui scopre quei suoi limiti oggettivi, subisce un insuccesso o acquista più chiara coscienza di sé chiarendo a se medesima ciò che è suo e non è suo? Queste domande si legano intimamente fra loro: se l'individualità liberamente sopravvive alle costatazioni che le sembrano dolorose, se può far fronte ad esse, se può mutarle, dentro di sé, in nuovo vigore morale e più approfondita conoscenza, lo scacco non è tale. Se, invece, l'individua lità soccombe, oppressa dal determinismo, è senza dubbio impedita nella sua libertà, nel suo agire e nel suo conoscere.

La risposta può essere unica e univoca: i limiti avvertiti dall'individuo soggetto raziocinante non attentano alla sua libertà perché egli rimane libero di non essere *soggetto* e di non essere *raziocinante*: se veramente crede che la sua libertà sia la pretesa di potere non essere voluto, di potere pensare un controllo totale del pensiero che metta al riparo dall'inganno eventuale della conoscenza razionale, è ancora libero – una volta costatata l'impossibilità di questa sua pretesa – di non ammettere la costatazione: è libero di non ammettere quella *datità*. Ha un mezzo per respingerla imponendo a tutto se stesso la sua volizione particolare, che vuole dimenticare di essere stata (all'inizio del suo volere) voluta e, per dimenticarlo, coerentemente, deve rinunciare a volere in avvenire. Ha un mezzo per prendere una decisione la cui razionalità, in se medesima, esce dalla

sfera della razionalità giacché taglia il filo che lega il pensiero al pensante. Questo mezzo è il suicidio. Contro di esso tutte le accuse possono essere validamente formulate tranne quella di incoerenza: costatato che v'è un'oggettività iniziale della mia soggettività e un'irrazionalità iniziale del mio ragionare, se vera mente ritengo che la libertà consista nella soggettività integrale e nella consapevolezza raziocinante integrale, devo uscire da me stesso come soggetto pensante. Di fronte a questa coerenza, altrettanto coerente è solamente l'atteggiamento di chi, fatte le medesime costatazioni, accetta quel tanto di *oggettivo* che è nella sua soggettività e quel tanto di *irrazionale* che è nella sua razionalità, convincendosi che la libertà della persona non consiste in quella impossibile integralità soggettiva e razionale, ma nel comportamento assunto dinanzi alla integralità mancata: libero è colui che la rifiuta rifiutando se stesso, ma libero è anche colui che acquista coscienza di quel tanto di non-soggettivo e di non-razionale che ha in se medesimo: non libero è colui che non ha il coraggio di prendere né l'una né l'altra posizione o non si accorge del dilemma. O il soggetto, ritenendosi libero solo in quanto sia soggettività pura, deluso dalla impossibilità di quella purezza rinuncia alla esistenza o il soggetto ritiene che la sua libertà non consista in quella astratta purezza ed accetta l'esistere con tutto ciò che di necessario comporta: *tertium non datur*. Evitare con abilità dialettica il dilemma o ignorarlo, o fingere di ignorarlo, non è aprire una terza via. Di tutti coloro che l'hanno tentata, o la tentano, si potrebbe dire, a rigore: *vivere nolunt, mori nesciunt*: o, meglio, essi potrebbero dire di sé: *nec vivere nec mori volumus*.

La libertà di chi accetta il vivere e tutto ciò che la esistenza soggettiva implica (anche come extra-soggettivo) è proprio nell'aver coscienza dei limiti del puro *soggettivo*: aver coscienza di essi è oltrepassarli giacché è riconoscere la soggettività non per quello che si vorrebbe che fosse, ma per quello che è. In questo senso può essere giusta la frase del moralista sottile: «La maturité d'esprit consiste à entrer dans le jeu obligé en se donnant l'air d'être dupe». Se non posso stabilire perché la mia individualità, all'origine, sia stata voluta *così* e non *altrimenti*; se non posso stabilire se il congegno del pensiero sia stato costruito come effettivamente doveva essere costruito, non ho ragione di volere *essere stato sempre volente*, non ho ragione di tentare di ragionare della razionalità del raziocinio: la possibilità di essere ingannato al segreto principio del mio esistere è dunque la mia vocazione di uomo. Ma, nel momento in cui io la riconosco, me ne riscatto: me ne riscatto non solamente per la consapevolezza morale che assumo di fronte ad essa, per la coscienza acquisita che ormai comprende anche la mia consapevolezza necessaria; me ne riscatto anche per ché avverto l'insostenibile vanità di quel pensare un

inganno che sia tramato contro la mia individualità o il mio ragionare: un simile inganno è concepibile soltanto in una dimensione che non mi appartiene, quindi sospettare quell'inganno è dar corpo ad un'ombra, è ingrandire quella stessa dimensione che si vuole eliminare. Solo l'onesta ammissione della possibilità incontrollabile di un'eventuale inganno virilmente libera dal timore, fon dato o infondato che sia.

Il mio vivere, come volontà di continuare a vivere, è implicito atto di accettazione vitale con cui io mi prendo per quello che sono: io come soggettività e come oggettività, come volente e come voluto, come padrone del pensiero che uso nel mio pensare e padroneggiato dal pensiero la cui razionalità, per pensare, sono costretto ad ammettere, nel suo complesso, senza discussione. L'io è una realtà che o si prende o si lascia. Se si prende, è una realtà che si riconosce diversa dalla sua particolarità immediata: è *più* del suo volere immediatamente volente, è *più* del suo pensiero immediatamente pensante. Ciò significa che il particolarismo della particolarità pura non ha ragione d'essere. Ma significa anche che non ha ragione d'essere l'universale puro dell'universalismo astratto: se l'io è più del suo volere immediato, è più del suo pensare immediato, l'universale non è fuori dell'individualità, non si impone, dall'esterno, all'individualità o ne vive separato: è in questo *più* che vive nell'individualità, la determina e ne è determinato, la avvalora e ne è avvalorato: nell'individuale si realizza e dall'individuale è realizzato.

XIII

L'ESIGENZA DELL'ALTERITÀ E L'AZIONE MORALE

«Svolgere se stesso è il carisma di ogni uomo».

MEINECKE

Negli stati necessari della mia condizione di conoscente trovo già gli obblighi morali propri della mia condizione di agente.

La mia ambizione di essere soggetto tutto soggettivo, di essere volente tutto volontario, di essere signore incondizionato del mio pensiero, se è l'ambizione di non essere mai *altro da me*, comporta l'ambizione di non avere essenziale bisogno degli *altri da me*. L'io può ritenersi disposto a conoscere e riconoscere gli altri, a stare con gli altri perché ciò gli riesce piacevole, perché ciò è prova della sua benevola disposizione, perché ciò può facilitare l'espansione della sua individualità. Ma in questa opinione è nascosto il convincimento che il riconoscimento della realtà degli altri sia affidato alla benevolenza del soggetto. Il fatto che la mia soggettività non sia tutta soggettiva mi induce, però, a notare, subito, che la mia volontà di volere non è assoluta. Ammonito dalla presenza necessaria dell'altro che oggettivizza la mia soggettività latente e iniziale, faccio bene a chiedermi, per non andare incontro ad altre delusioni, se veramente il riconoscimento degli *altri* dipenda interamente dalla mia volontà benevolente. Io, che non sono *da solo*, posso ritirare quando voglio la mia benevolenza verso gli altri, chiudermi nel mio e ripetere la formula famosa dell'*Unico* di Stirner «io solo sono»? A rigore, per aver constatato che io non sono *da solo*, una simile affermazione mi è già interdetta: quel tanto di *oggettivo* che sono stato costretto a riconoscere nella mia soggettività limita la mia presunzione puramente soggettivistica *alterizzando* in qualche modo il mio essere soggettivo. Tuttavia, posso tentare di rifarmi di quella assoluta soggettività mancata rifiutandomi di ammettere che gli *altri* siano, o ammettendoli, se mai, come mia proiezione e creazione. O non posso dirli, oniristicamente, creazione del mio sogno? Non posso sostenere, con un relativismo intelligentemente raffinato, che gli altri non sono, ma io faccio *come se* essi fossero? No: non posso dire questo, non posso sostenere questo: la negazione è più difficile di quel che sembri. Non posso dire che gli *altri* sono semplici creazioni del mio sognare perché o la realtà del sogno è tutta la realtà che io posso conoscere e allora

per me non è *una* realtà più o meno illusoria, ma è tutta la realtà, è, senz'altro, *la* realtà; o la realtà del sogno si distingue dalla realtà concreta e allora devo dimostrare che in questa realtà gli altri non sono; nell'un caso o nell'altro devo spiegare perché, creati da me, gli altri non sono creati come io li voglio e siano tali, invece, nell'incubo o nella vigilante veglia, da apparire diversi da me, anche contrari a me, cioè tali da richiedere una mia attività che si debba far valere verso di loro o contro di loro. Né, d'altro canto, posso sostenere che gli altri non sono, ma io semplicemente faccio *come se* fossero: la trasformazione della realtà degli *altri* nell'ipotesi della loro realtà, anche qui, non muta sostanzialmente i termini della questione, se io non posso fare a meno di fare come se gli altri fossero: l'uni versalità e la necessità della finzione, a cui sono costretto, appaiono l'indiretta apologia della conoscenza non ipotetica dell'esistenza degli altri. Davvero, una negazione che convinca non è facile. Non è facile o non è possibile?

Non è possibile: pensiero e azione mi obbligano a riconoscere gli altri nella loro individualità: il riconoscimento non è un mio benevolo atto gratuito: è atto necessario. La costatata *oggettività* iniziale del soggetto già mi mette sulla strada che devo seguire: se io non sono *da solo* non posso essere *solo*. Poche riflessioni sulla tesi insostenibile del solipsismo (considerato, nei suoi li miti precisi, come la teoria secondo cui il mondo non è che una rappresentazione dell'io empirico) meglio mi con vincono a percorrere quella strada. Se la tesi del solipsismo fosse sostenibile, io dovrei poter ridurre tutta la mia esperienza conoscitiva al mio io immediato. Per far questo non posso dire che la sola realtà conoscibile sia la realtà del mio pensiero giacché, per formulare una autentica proposizione solipsistica, non devo parlare del pensiero come totalità (infatti l'idealismo assoluto non è, checché si dica da molti suoi critici, solipsistico), bensì come semplice rappresentazione del particolare: devo tentare di limitare il conoscere al conoscere che è, qui e ora, in questa determinata mia rappresentazione. Ma già così mi contraddico: come faccio infatti ad asserire che il mondo è rappresentazione del mio immediato conoscere se il mio immediato conoscere non può collegare le varie rappresentazioni fino a rappresentarsi la nozione di *mondo*, che è totalità? Un conoscere assolutamente, rigidamente immediato non ha alcuna attitudine rappresentativa. Più in generale, come faccio a negare ogni totalità conoscitiva se l'assoluto particolare in cui il mio conoscere consiste non può, in quanto è, appunto, particolare, concepirlo? Per concepirlo devo creare, in una maniera o nell'altra, un collegamento fra i particolari in cui consistono le mie singole rappresentazioni; ma se creo questo collegamento mi affido alla totalità del pensare, oltrepasso l'autentica proposizione solipsistica.

D'altro canto, dal punto di vista solipsistico, non solo la nozione di *mondo* non è concepibile, ma neppure la nozione di *io* come *io* empirico, nei termini cioè in cui l'*io* può servire la tesi solipsistica. Se il mio conoscere è sempre e soltanto conoscere qualcosa che non è in sé, ma è produzione del mio pensiero-non pensiero, ma è soltanto rappresentazione immediata; se in questo rappresentare-rappresentarmi è tutto l'*io*, è tutta la realtà, *io* non posso definirmi empirico, giacché così definendomi sembro distinguermi da un *io* che non è empirico, il che è solipsisticamente impossibile. Detto questo, si può andare oltre e rilevare che è l'*io* come tale che non può essere concepito da una concezione che voglia affermare l'*io* nella sua singolaristica immediatezza: *io* come *io*, per riconoscermi devo essere distinto dalla mia rappresentazione immediata, meglio devo essere *più* della mia rappresentazione immediata, devo almeno sdoppiarmi in un *io* e in un *me*; per sdoppiarmi così devo essere al di là della conoscenza immediatamente presente al mio conoscere: devo abbandonare la pretesa solipsistica. O l'*io* pensante non è empirico, o, se è empirico, non è pensante.

Altro è considerare il solipsismo come una velleità che serpeggia, con spunti seducenti, in tutto il pensiero contemporaneo, altro è prenderlo alla lettera e giudicarlo, letteralmente, dalle sue stesse parole. Così giudicato, anche in breve, mostra almeno la necessità di uno sdoppiamento fra l'*io* e il *me*, cioè cade in contraddizione. Ma in questo cadere fornisce la prova che serve al nostro ragionamento: tanto ognuno di noi è obbligato a riconoscere gli altri nella loro individualità che perfino nella paradossale posizione del solipsismo, l'*io* del preteso solipsista, se vuole essere, deve, smentendo il suo assunto, sdoppiarsi, deve creare, per dir così, almeno una *alterità* interna. Dunque, anche a non tener conto della *alterità* che è implicita nell'oggettività dell'esistere e del pensare, anche a tentare di negare la totalità della vita e del pensiero, anche a tentare di ridurre il pensiero a mera rappresentazione singolare, si trova, si ritrova l'esigenza fondamentale dell'*alterità*.

Il pensiero mi induce, mi obbliga a tener conto dell'*altro* e degli *altri*, come *aliud* e *alter* rispetto al mio *io*. Non posso evitare questo pesante riconoscimento, in cui intravedo l'origine di tutta una serie di conseguenze onerose, limitanti la tendenzialmente illimitata mia volontà di agire, non posso protestare contro le inevitabili limitazioni postemi dal pensiero, con l'affidarmi, con entusiasmo quasi dionisiaco, alla sola azione, abbandonandomi irrazionalmente ad essa in una specie di attivismo assoluto? No: nemmeno questo mi è possibile. Mettiamo pure da parte l'obiezione pregiudiziale che può facilmente formularsi di fronte a simili velleità: se l'attivismo vuole vivere tutto immerso nell'azione, non proclami la sua intenzione, non cerchi di

divulgarla e teorizzarla: se tenta di teorizzarla non solo si contraddice, ritornando al pensiero (o mostrando apertamente di non poterne fare a meno), ma si incaglia nelle più complicate difficoltà della riflessione, giacché nessuna concezione è costretta a misurarsi con la filosofia quanto quella che vuole sottrarsi a tutto il filosofare: per sottrarsi a tutta la filosofia se la ritrova tutta davanti, polemicamente agguerrita: si sa, infatti, che non si nega la filosofia che filosofando. Ma mettiamo pure da parte considerazioni di questo tipo. Limitiamoci ad osservare in sé e per sé l'atteggiamento di chi, per negare la realtà della presenza, della compresenza senza degli *altri* nella vita, tenti agire rimanendo chiuso nella sua singolarità, tenti compiere azioni interamente singolaristiche, affermando nell'azione quella integrale soggettività solitaria che il pensiero vieta. Anche qui, anche in questo secondo passo (chiamiamolo così) del particolare ragionamento, non soffermiamoci a sollevare questioni preliminari, che pure potrebbero, e dovrebbero, sollevarsi; non domandiamo se il volere agire implichi già il sapere di agire; non osserviamo che il volere agire già contiene quel *voluto* originario che, come abbiamo visto, oggettivizza ogni volere. Diamo per buona l'asserita autonomia della proposizione: *ago ergo sum*. L'*ego* che ne è il soggetto sottinteso può, agendo e solo agendo, chiudersi nella sua pura egoità? Questa pretesa, evidente mente, è ancora più insostenibile della pretesa dell'egoità assoluta del soggetto pensante. Basti notare: l'affermazione *io agisco* porta in se stessa la distinzione fra agente e azione: in tanto agisco, in quanto io, pur essendo nella mia azione, non mi identifico con la mia azione, rimango *più* di essa; se coincidessi con l'azione, non agirei, ma sarei l'azione, finirei con l'esserne agito. Posso dire di agire perché non sono interamente nell'azione: parlo, ma non sono il mio discorso; scrivo, ma per quanta passione io metta nel mio impulso di scrittore, per quanto mi abbandoni con tutta la mia individualità alla mia opera appassionante, sono tuttavia *più* di essa, altro da essa. L'azione che compio è mia, ma io che mi compio in essa, non mi esaurisco in essa. Anzi, se io mi compio in essa senza esserne assorbito, vuol dire che non solo *mi distingo* da essa, ma trovo o metto in essa qualcosa che mi oggettivizza: se non fosse così il compimento della mia azione sarebbe il mio esaurimento. Io che compio l'azione mi compio nell'azione senza esserne assorbito: in me e nell'azione esiste dunque qualcosa di *più* del rispettivo compiersi. C'è, trasformantesi e permanente, la mia individualità agente e c'è l'arricchimento (o l'impovertimento, secondo i casi) che l'azione, in quanto realizzazione di un atto mio, ha apportato, apporta. In tanto io agisco rimanendo *io* in quanto io non mi identifico con l'azione e l'azione non si identifica con me. Anche senza guardare al fine che si persegue agendo, anche senza porsi il problema, l'alterizzarsi che è proprio dell'agire si

releva limitandosi alla constatazione elementare: l'io agente non è l'azione. Se questo è vero, l'azione *alterizza* il soggetto non meno del pensiero. E sarebbe facile osservare che l'*alterizza* più del pensiero, cioè (per continuare ad insistere nella erronea separazione nata dall'esigenza della confutazione) in maniera più manifesta. Del resto, quanto sia falsa la separazione netta tra pensiero ed azione, esasperata nelle intenzioni dell'attivismo assoluto, si vede appena che si volga lo sguardo alla esperienza in cui il soggetto non esce dall'azione che lo ha parossisticamente appassionato; non se ne distingue; finisce in essa, ne rimane perennemente prigioniero: l'esperienza umanamente patologica della paranoia. In questa posizione, davvero l'agente e l'azione tragicamente coincidono, l'uno non si libera dall'altra: tanto si è avvinghiato ad essa da uscire di sé invischiandosi a quella in un'unità in cui l'individualità si annulla.

L'attivismo assoluto non ha nozione dell'agire, che è, prima di ogni altra cosa, superamento della singolarità immediata dell'agente in comportamenti in cui si compie senza esaurirsi. E come l'agente è oltre l'azione e altro dall'azione in cui la sua individualità si realizza, l'azione, per il confluire in essa di occasioni, situazioni, volontà diverse, ha, o può acquistare, un'individualità sua, in cui ha una sua vita, una sua «logica»: tanto io non sono l'azione che posso subirne l'influenza, posso lasciarmi con vincere dagli effetti imprevedibili del mio atto a compiere successive azioni diverse da quelle che avrei voluto agire; posso esserne sorpreso: la sua logica può sfuggire alla mia logica. Quali che siano gli sviluppi deducibili da queste considerazioni, è certo che, o nella prospettiva dell'agente o nella prospettiva dell'azione, l'agire trascende la pura singolarità ed impone all'agente di riconoscersi altro da sé. Se poi, abbandonando i falliti propositi del l'attivismo assoluto, si guarda l'agire nell'interesse del volere agire e del sapere agire, cioè nella viva, indissolubile collaborazione col pensiero, si vede che l'agire è connessione tra le azioni mie e le altrui: tanto meglio agisco quanto meglio prevedo le reazioni altrui all'azione mia. In tutti i modi, l'azione e il pensiero mi riportano all'esigenza obbligatoria dell'alterità, per cui devo riconoscermi *altro* da me, devo riconoscere gli *altri* da me.

Non posso chiudermi nella mia singolarità: comunque io lo tenti, il tentativo non mi riesce: me lo impedisce il pensiero, me lo impedisce l'azione, me lo impediscono entrambi, naturalmente uniti nella cooperazione o innaturalmente divisi in vivisezionata separazione. A questo punto vedo, con maggiore chiarezza ed ampiezza di prima, che non ho da dolermi della mia impossibilità di essere assolutamente singolare: l'ambizione di esserlo non fallisce per la mia deficienza, bensì perché è un'ambizione sbagliata. La singolarità, raggiunta, mi vieterebbe il pensare e l'agire: per chiudermi nella immediatezza tutta

mia del mio pensiero, dovrei ridurre il pensiero al contingente, sequestrando il mio io dall'universalità del pensare, cui partecipa sperimentandone il valore e ricevendone valore. Per chiudermi nella immediatezza tutta mia della mia azione singola, dovrei esaurirmi in un solo atto, rifiutando di inserirmi nella serie degli atti a cui la mia per sonalità, per espandersi, deve affidarsi. Certo, affidarsi al pensiero e al l'azione, oltrepassanti necessariamente la sin golarità immediata, è rischioso; ma è, appunto, il rischio di vivere; è il pericolo da affrontare, con i sacrifici che, per affrontarlo, devo sopportare. Schopenhauer ha visto bene, a questo proposito: «Volere o non volere la vita è la grande questione».

Tutto dipende dalla accettazione vitale con cui accetto di rimanere nella vita anche dopo aver constatato l'impossibilità del soggettivismo puro: quella accettazione è la fondazione della morale. Se non posso essere tutto soggettivo, se la mia volontà e il mio pensiero non sono interamente padroni della mia soggettività, se l'aspirazione ingenua all'assolutezza soggettiva è illusoria, o io non rinuncio alla mia illusione e rinuncio alla vita o prendo la realtà del mio io così come è e allora accetto tutta la vita. Ma anche questo è facile a dirsi, difficile a farsi: senza dubbio è cosa più faticosa, quindi, più coraggiosa, che rifiutare di abbandonare l'illusione della soggettività pura ed evadere dalla vita, fuggirne. Prendere la realtà del mio io non è, infatti, prendere qualcosa di compiuto, ma qualcosa di incompiuto, che va costruito giorno per giorno, attimo per attimo, senza la possibilità di fermare l'attimo fuggente che ci sembri il più bello, ma vivendoli tutti, uno per uno, belli e brutti, allinean doli in un'addizione in cui gli addendi da segnare *nigro lapillo* sono più numerosi di quelli da segnare *albo lapillo*. Se è così, si spiega la contraddizione dei viventi, si spiega il ricorso ad applaudite acrobatiche dialettiche capaci di aiutare la contraddizione: si spiega, cioè, che tutti coloro che hanno rifiutato l'evasione coerente dalla vita, continuamente ne tentino altre, vane ed incoerenti: cerchino, cioè, di non accettare la realtà che pure hanno accettato e che, se accolta, va accolta *in toto*. Le «evasioni» che l'individuo tenta sono proprio il segno di questo contraddirsi del soggetto: da un lato mi sono preso per quello che sono, dall'altro mi rifiuto di svilupparmi coerentemente a quell'accettarmi, a quell'essermi accettato, e recalcitro alla dura logica derivante dalla mia accettazione. Intanto, il peso che mi sono assunto è più pesante di quel che potessi prevedere: forse, nel mo mento in cui ho constatato che c'è un'oggettività nella soggettività, che c'è qualcosa nella volontà soggettiva che è *dato*, che c'è qualcosa nel pensiero che è petizione di principio, ossia nel momento in cui ho abbandonato l'illusione di essere interamente soggettivo, sono caduto in un'altra illusione: ho ritenuto di essere tutto oggettivo, tutto dato: ho ritenuto di potermi

consegnare alla vita per esserne vissuto. Ma, se ho ritenuto ciò, sono incorso in un grosso errore, in alcun modo autorizzato, o favo rito, dalla constatazione dell'esistenza di qualcosa di oggettivo nel soggetto: altro è constatare che c'è qualcosa di inizialmente oggettivo nel soggetto, altro è affermare che il soggetto è oggettivo. Quel tanto di oggettivo iniziale non dispensa in alcun modo il soggetto dalla sua vita soggettiva, non dispensa la volontà dal volere, l'intendimento dall'intendere, cioè dallo sforzarsi di volere e d'intendere come meglio il soggetto può e sa. Al contrario: quel tanto di non soggettivo che è nella soggettività impone al soggetto una scelta che obbliga chi accetta di stare nella individualità come è, a starvi in maniera che non contraddica né la constatazione né l'accettazione. Accettarsi come soggetto riconoscente un ineliminabile *quid* non soggettivo presente nella soggettività riconoscente la parziale *datità* della propria composizione soggettiva, della propria individuazione, vuol dire accettarsi quale volente e pensante: se non ci fosse la responsabilità del volere e del pensare non ci sarebbe né la constatazione della mancata soggettività integrale né, soprattutto, la successiva accettazione vitale, entrambe valide o che siano esplicite o che siano implicite (in ogni caso, infatti, cioè anche nel caso che siano implicite, è lecito osservare, in termini di memoria movente alla ricerca dell'individualità da scoprire, che «tout se passe dans la vie comme si nous y entrions avec le faix d'obligations contractées dans une vie antérieure»). Se nell'*accettarmi* è la decisione di vivere che è atto di libertà, rimango libero solamente se rimango fedele a quella decisione e a tutto quello che ne consegue. La condotta morale è questa fedeltà; la condotta immorale è il suo contrario.

L'atteggiamento contraddittorio che è nella infedeltà a quella decisione si vede nell'ostinato singolarismo, caratteristico dell'immortalità, quel singolarismo per cui nell'*Apologia del diavolo* del kantiano Ehrhard la singolarità è considerata «il carattere tipico della disposizione maligna». Si tratta, infatti, di un comportamento illogico prima che immorale (ed illogico perché immorale, immorale perché illogico): se io non sono *da solo*, se io non sono *solo* e se, riconosciuto esplicitamente o implicitamente ciò, accetto di continuare ad essere, non debbo agire servendo la mia solitaria singolarità, cercando di farla valere nella sua assoluta immediatezza: *non debbo* agire così non perché io voglia esortare me stesso, in una specie di monologo moralistico, a non agire così: *non debbo* perché arresto il mio progredire, nego me stesso se agisco così. L'essere immorale è l'essere incoerente. O riesco a dimostrare che la mia immediata soggettività è tutta soggettiva e agisco singolaristicamente; o non riesco a dimostrarlo, mi arrendo alla dimostrazione contraria, accetto di vivere con l'*altro* e con gli *altri* che il mio essere soggettivo implica, e allora

devo rinunciare ad agire solo in me stesso e per me stesso. Invece, posto di fronte al dilemma, scantonò, quasi cerco di nascondere a me stesso la mia consapevolezza di me; ancora insisto nel voler fare prevalere la mia empirica singolarità. Dell'uomo che agisce in tal modo veramente si può dire, con parole agostiniane, che «in veritate non stat»: è un uomo che si fa «similis diabolus» perché «secundum se ipsum vivere vult».

Donde proviene la caparbia volontà dell'individuo di affermarsi, almeno per quanto può, come singolo, nella solitudine del suo io, per far valere soltanto la sua volontà? A prima vista, sembra che provenga dalla forza della personalità che vuole affermare se stessa con prepotenza, per imporsi agli altri, per stabilire che quello che conta è la volontà sua. Ma, a guardar bene, si rileva che la prepotenza è tutt'altro che potenza: è il suo contrario: è prova di debolezza, reale o temuta; è mancanza di fiducia in se stessi. Senza dubbio, ogni potenza di individualità che si espande con forza entra nelle esistenze altrui, talvolta sembra prenderne possesso in maniera esclusiva, con esuberanza anche ingombrante, tale da occupare zone di vita che potrebbero (si noti: *potrebbero*) essere occupate da altri; tuttavia la potenza della forte individualità che si espande non ferisce l'esistenza altrui, non ha bisogno di soffocarla, di violarla, di spezzarla, giacché l'esistenza altrui le si offre, quasi ansiosa di collaborazione. Un'individualità forte e sicura di sé, più che occupare zone di vita altrui, scopre zone di vita latenti, che senza quella scoperta rimarrebbero in ombra; non assoggetta servilmente gli altri a sé, perché ne riconosce intuitivamente le capacità e le mette a frutto; molte volte il suo saperle portare alla luce pare creazione, tanto insospettite erano le capacità già nascoste e ora rilevate. La tentazione cui è esposta ogni individualità forte e sicura di sé è proprio approfittare della sua potenza per trasformarla in prepotenza; è una tentazione cui spesso cede. Ma non per questo la potenza è prepotenza; quando, con facile involuzione, diventa prepotenza, non è più se stessa, è, appunto, il contrario di se stessa. Invece la prepotenza viola, offende le esistenze altrui perché vuole affermarsi per quello che non è; vuole affermare l'individualità per quello che essa ha di singolare, quindi non riesce ad imporla se non come sopraffazione, se non col ricorso alla violenza. L'individualità in tanto si espande in quanto, coerente al suo slancio, coerente alla sua essenza, una volta accettata la vita, accetta tutta la vita in quello che la vita ha di connaturale alle ragioni per cui l'individualità si è accettata. Se, nel pensiero e nell'azione, io non sono da solo; se, per esistere, devo rinunciare alla falsa ambizione integralmente singolaristica, cioè devo ammettere l'alterità, il mio vivere deve continuare in questa direzione: pure qui, non si tratta di un *deve* astrattamente esortativo, bensì della

conseguenza del mio volere stare nella vita anche come non-soggetto-puro. Se non sono *soggetto* in una purezza soggettivistica devo esserlo nel mondo storico, in cui non esistono soltanto i miei sogni, i miei desideri, le mie speranze, la mia volontà, ma esistono le volontà degli altri, con cui devo incontrarmi per realizzarmi. Da un lato, io non sono interamente soggettivo; per un altro, per tanta parte di me, sono e mi sento soggettivo: non sono tutto dato, sono incompiuto: devo compiermi: per compiermi, devo compiermi tenendo conto dell'oggettività riscontrata nella mia soggettività: dunque cadrei nell'assurdo se ritentassi l'avventura della soggettività sin golaristica: dunque devo compiermi così come mi sono conosciuto: io con *altro* e con *altri*. Allora, per *perficere me ipsum* (secondo l'espressione usata, ripetuta da Wolff) devo seguire un suggerimento antico e rinnovato: devo *diventare ciò che sono*, cioè compiere la mia soggettività proseguendo nella direzione su cui l'iniziale *datità* della mia soggettività mi mette: riconoscere cioè l'*altro* che è in me, gli *altri* che sono con me. Per essere così, devo essere coerente a me stesso: devo essere sempre nella logica della mia scelta fondamentale per cui ho accettato di vivere; devo avere fiducia di sapere affrontare i sacrifici che la mia realizzazione richiede. L'accettazione vitale non può essere una mezza accettazione, non ammette riserve: o è o non è: ne ammette vacanze, licenze, distrazioni: *vita quotidie tota*. Il mio io è inesorabile: è sempre presente a me stesso: non c'è modo di congedarlo, di congedarsene. Per congedarlo, devo congedarmi da tutto me stesso; me ne congedo quando mi congedo da me. La sua ferrea coerenza mi domina: scantonare, sfuggire è puerile. La virile consapevolezza di ciò non è della persona pavida; la quale, proprio perché non ha il coraggio di affidarsi al moto del suo essere soggettivo, tenta di riservarsi; di premunirsi, affermandosi come singolarità, quasi preservandosi il più possibile dal contatto con gli altri. Il suo essere *contro gli altri* è, prima di ogni altra cosa, un tentare di essere *senza gli altri*: la lesione degli altri è singolarismo pratico: il soggetto trascura tutti i convincimenti per cui sa di non essere solo, di non essere integralmente soggettivo: gli preme affermare una sua volontà immediata e si comporta prescindendo dagli altri, se occorre, ledendoli anche direttamente. Ma la lesione che infliggo agli altri lede anche l'individualità di me che ledo, giacché offendo, con quella lesione, la mia coerenza di essere soggettivo. Io non sono solo, io non sono tutto soggettivo; dunque l'*altro* e gli *altri* devono necessariamente essere riconosciuti da e per quello che sono. Non posso riconoscerli solo per quel tanto che voglio io, e come voglio io? No: riconosciuti da me solo in parte, e secondo l'arbitraria volontà mia, essi non sarebbero loro. Non posso trasformarli a mia volontà? Certo, ogni volta che io conosco e riconosco gli altri, li conosco e riconosco a mio modo, secondo i modi

propri della mia personalità; ma ciò mostra quanto sia attiva la mia individualità che non può mai conoscere e riconoscere passivamente; ciò non nega che siano attive le individualità altrui. Esse, per essere individualità, devono presentarsi a me in maniera diversa una dall'altra, dunque devono essere sì conosciute da me, a mio modo, ma in maniera che varia a seconda della loro individualità: a mio modo e a loro modo. Trasformare gli altri a mia volontà mi è possibile solamente accettando la loro individualità: tanto più saprò trasformarla quanto più riuscirò a comprenderla, ad indovinarla, a prevenirla, a penetrarla, quanto più dimenticherò la mia individualità nell'individualità altrui, in un apparente oblio in cui, abbandonandomi, mi ritrovo più ricco, arricchito dell'esperienza altrui, che faccio mia nella confidenza conquistata col mio abbandono: in questo senso può dirsi che non c'è atto di amore che non sia azione pedagogica e non c'è azione pedagogica che non sia atto di amore: gli *altri* sono trasformati da me solo se compresi nel loro profondo e non c'è comprensione senza momentanea dimenticanza di me, nel mio comprendere. Ma anche senza raggiungere l'atto di amore o l'azione pedagogica, posso trasformare gli altri, in qualche misura, seguendoli, intuendoli nella loro individualità. Trasformarli, letteralmente, secondo la mia assoluta volontà, non è possibile. Posso sì aggredirli, offenderli, lederli: ma perfino la lesione è tanto più atta a perseguire il suo fine quanto meglio conosca l'individualità da ledere. D'altro canto, la lesione non trasforma realmente l'individualità altrui: la comprime o la altera. Se la comprime, dura il breve tempo che dura la pressione, la quale spesso è costrizione più dura per il ledente che per il leso. Se la altera, l'individualità lesa, più che trasformata secondo la volontà dell'offensore, è danneggiata per sé e per l'altro. (Pascal nota in un suo «pensiero»: «La tyrannie est de vouloir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre»). Né va dimenticato che la lesione degli altri, rispetto a se stessa, non può essere illimitata, come pure vorrebbe la vanteria che è insita in tutto il suo atteggiamento: l'individuo che viola l'individualità altrui, che la lede per disconoscerla, continua la serie delle sue contraddizioni, continua a volersi imporre secondo la sua volontà immediata e solitaria, continua a volere imporsi da solo, continua a volere ignorare gli altri, a prescindere dagli altri. Invece è *individuo* soltanto se diverso dagli *altri*, distinto dagli *altri*, cioè se gli altri sono; è *solo* se non è *unico*, giacché presupposto della solitudine riconoscentesi come tale, conquistantesi come tale, è la società, rispetto alla quale la solitudine ha senso e valore. La lesione degli altri non può essere illimitata perché l'io è se stesso solo se gli *altri* sono: essi sono necessari al suo *essere io*, che è un distinguersi da ciò che non è *io*, da coloro che non sono io. La mia individualità è se stessa perché è in relazione agli altri: assolutamente sola, non sarebbe, non si

riconoscerebbe: *unus homo, nullus homo*. Anche in questa prospettiva l'alterizzazione è necessaria.

La lesione degli altri non può trovare una razionalità in cui giustificarsi: la sua illogicità irrimediabile è nel contraddire la realtà dell'essere individuale suo e altrui, è nel doversi augurare (come non vorrebbe) di essere limi tata: l'*io*, infatti, non può fare a meno degli *altri* come tali. Se non ci fossero, dovrebbe inventarli. La solita ipotesi dell'uomo isolato non riesce a porre se stessa come esempio valido; vorrebbe essere esempio di un individuo unico; invece formula l'esempio di un individuo che scopre se stesso riconoscendosi diverso dagli altri e dalla natura (è il caso del primitivo nelle condizioni di una civiltà ancora allo stato germinale), oppure conserva se stesso mantenendosi in contatto morale e psicologico con i residui della società cui ha appartenuto (è il caso di Robinson). In entrambi i casi, invano «on essaie de se représenter un individu dégagé de toute vie sociale», per usare le parole di Bergson, di una nota pagina delle *Due fonti della morale e della religione*. L'uomo isolato è in solitudine in quanto è *isolato-da*: isolato dagli altri rispetto ai quali si pone come solo: riferendosi ad essi salva la sua individualità.

Del resto, il discorso sulla illogicità della lesione degli altri non ha bisogno di complicarsi in un giuoco di ipotesi: la lesione continuamente si mostra illogica contraddicendosi con tutta se stessa. Ledere l'altro è, infatti, riconoscerlo in maniera incoerente: se non fosse riconosciuto, non sarebbe leso; anzi, se vale la pena di lederlo, con tutto l'impegno e con tutti i rischi che l'azione lesiva esige, gli si riconosce un suo valore, lo si riconosce portatore di un suo valore; tuttavia si vorrebbe che la lesione non implicasse questo riconoscimento, si vorrebbe affermare che il leso nulla vale in sé e perciò può essere offeso. Invece, ogni forma di lesione, di torto, contiene il riconoscimento del valore della individualità che soggiace all'azione lesiva, da cui è colpita. Implicitamente ne riconosce il valore, quasi ne fa l'involontario elogio, chi ad essa sacrifica, pericolosamente, lo sforzo della sua attività negativa, pur di danneggiarla, pur di ferirla, pur di distruggerla. In questo senso, non c'è *disconoscimento* attivo che non sia silenzioso, invidioso riconoscimento.

Qualunque violazione della individualità altrui rimane prigioniera di questo circolo chiuso: può uscirne solo confessando il suo errore ed accettandone le conseguenze. Tutto il mio sforzo di trasformare gli altri se condo la mia volontà aggredendoli, offendendoli, apparentemente disconoscendoli, mostra che io so che il mio modo di essere subisce la loro influenza: se mai, l'aggressione è la sovravalutazione di codesta influenza, è la ratificazione della mia incapacità di trasformare gli altri: tento la trasformazione violenta e

provvisoria perché mi ritengo incapace di promuovere una modificazione degli altri con mezzi diversi. E questa nascosta sfiducia in me stesso ha ragion d'essere: per aver fiducia in me devo aver fiducia in tutto il mio essere individuale che già contiene, con l'*altro*, la necessità di alterizzarsi.

Se la lesione dell'altro è, perfino essa, una specie di contraddittorio riconoscimento della individualità altrui, vuol dire che il mio essere (anche il mio *essere negativamente*) non può fare a meno degli altri : ne ha bisogno. Se ne ha bisogno (e ha bisogno degli altri come individualità, cioè *se stessi*) deve rispettarli: deve accettare gli altri come ha accettato se stesso. *Alterum non laedere* non è un ordine, o un consiglio legalistico a cui posso o non posso obbedire: è un imperativo che proviene dalla costituzione stessa del mio essere: la conclusione della necessità dell'alterizzazione dell'io è che gli altri mi sono necessari: come tali, *devo* (cioè *non posso fare a meno di*) rispettarli. L'obbligo del riconoscimento è l'obbligo del rispetto.

Dunque *gli altri* mi servono? il rapporto che mi unisce a loro ne fa miei strumenti? posso usarli quali mezzi ai miei singolari fini? No: se gli altri, nella loro individualità, sono necessari alla mia individualità, «ser vono» solamente in quanto siano se stessi: mi servono solo se non me ne servo. Se ne uso come miei mezzi, come meri strumenti della mia volontà che se ne è provvisoriamente impadronita, mancano della loro individualità, quindi non arricchiscono la mia individualità entrando in contatto con me. Invece la mia individualità si espande nella relazione con le individualità altrui: si espande affinando il suo *essere distinta*, distinguendosi dagli altri riconosciuti come diversi, diversi ed affini per quel tanto che è indispensabile al comunicare, a penetrarne l'individuata diversità. La mia individualità incompiuta, che non può essere assolutamente singolare, supera la sua singolarità non solamente accettando *gli altri*, dei quali non può fare, a meno, ma creando relazioni con essi, con una creazione che è tanto più creatrice quanto meno subisce contatti con gli altri, quanto più ne promuove e ne seleziona: come l'ambizione singolaristica è dell'individuo insicuro di sé, l'iniziativa ca pace di creare rapporti particolari di vita nella vita è dell'individuo sicuro di sé, che sa, spontaneamente, organizzare la propria vita morale, fiducioso anche nel rischio del rapporto con gli altri, pronto nell'intuire possibilità di conoscenza di individualità nuove, rilevando affinità, legando individui in vincoli consentanei alla loro individualità, vincoli che, forse, senza questa mediazione, non si esprimerebbero.

Con maggiore o minore perizia, vivere è compiere la propria individualità, nelle relazioni che il riconoscimento delle individualità altrui richiede. Nella vita, che è sempre «vita di relazione», l'*individualità* si compie realizzando la *personalità* nel superamento

della *singolarità*, nell'accogliere o far sue le conseguenze che discendono dalla impossibilità di pensare e di agire singolaristicamente. L'individualità che così voglia e sappia fondarsi è, dunque, il contrario della singolarità particolaristica: la supera in quanto le si oppone: è il suo vero opposto.

MORALE E DIRITTO NELLA DIFESA DELL'ESPANSIONE INDIVIDUALE

«Il concetto del diritto è, come quello della libertà, un concetto negativo: il suo contenuto è una pura negazione. Il concetto dell'ingiustizia è quello positivo ed è sinonimo di offesa, nel senso più ampio del termine, come *laesio*. Di qui non riesce difficile determinare i diritti dell'uomo: ognuno ha il diritto di fare tutto ciò che non può offendere altri».

SCHOPENHAUER

L'io, per essere, deve avere rispetto di sé e rispetto degli altri. Dimostrata la necessità di questa situazione derivante dall'accettazione vitale, non è esatto dire che *io rispetto per essere rispettato*: a rigore, non c'è nel mio atteggiamento un *do ut des*: per essere *io*, non posso fare a meno di *dare* il rispetto. Le varie forme di contrattualismo sociale, nonostante i loro meriti (che trovano la loro sintesi nel tentativo di guardare il reciproco rispetto come risultato di un'attività individuale), non ostante l'intelligenza di molte loro tesi, commettono lo sbaglio di voler sottoporre a condizione ciò che è incondizionato, ed è condizionante la libertà del soggetto. Le innumerevoli specie di ipotesi contrattualistiche partono dal concetto che il mio rispetto degli altri possa essere, appunto, oggetto di contrattazione, quasi che io possa o non possa accordarlo per l'utilità altrui, quasi che gli altri (ognuno nella sua individualità) possano essere se stessi senza rispettare me. Invece la presenza dell'*altro da me* e degli *altri da me* è essenziale al soggetto: è essenziale alla soggettività mia e altrui.

Però, contraddicendo la sua essenza, il soggetto può non rispettare: *io* posso contraddire il mio essere individuale compiendo atti irrispettosi; *gli altri* possono fare altrettanto. Io posso offendere e posso essere offeso. Queste offese sono illogiche, sono prive di qualsiasi giustificazione razionale ed etica: sono l'assurda resistenza singolaristica della volizione immediata che tenta di farsi valere e che non vale se non contraddittoriamente e provvisoriamente: sono azioni che offendono, prima di tutto, se medesime, la loro stessa individualità di azioni. Tuttavia, ingiustificate, prive di verità, esistono: io posso offendere l'individualità altrui, posso essere offeso nell'individualità mia. A nulla giova spiegare a chi è offeso che l'azione offensiva contraddice se stessa, ha breve traiettoria, è in contrasto con l'essere-nella vita. A nulla giova spiegare all'offensore

come il suo prepotente offendere sia segno di reale debolezza ed insicurezza e sia destinato ad esaurirsi nella vanità della sua tentata immediatezza, che contrasta con l'essenza costitutiva di ogni individuo umano vivente. O meglio: la spiegazione può giovare, nell'un caso, a fornire materia di meditazione a chi, sulle orme di Epitteto, insista sull'imperturbabilità del sapiente, sottraendosi a qualsiasi offesa (con un aspro sforzo di volontà che rivela, in fondo perturbamento); può giovare, nell'altro caso, a suggerire occasioni di pietà verso il reo, quasi più compassionevole della vittima. Ma, a parte ciò, resta il fatto dell'offesa: ingiustificato quanto si vuole, ma doloroso, ma lesivo di individualità.

La lesione, in sé, non ha ragion d'essere; tuttavia è. In termini hegeliani si potrebbe dire che non è *reale*, perché la sua esistenza irrazionale è mera accidentalità. Nonostan te ciò, nonostante la sua esistenza antitetica, essa attende, più o meno gravemente, all'esistenza dell'individualità contro cui si rivolge.

La presenza nella vita di questa esistenza contraddittoria non mostra, col suo irrazionale esistere, l'irrazionalità totale della vita stessa, riproponendo il problema della coerenza dell'io? Dunque, la vita è priva di razionalità, ed è impossibile che la mia accettazione di vivere, legandomi definitivamente alle premesse del mio individuale essere-nella-vita, mi obblighi ad una razionalità che la vita non ha? La lesione, irrazionale, col suo esistere nonostante la sua intima irrazionalità, non riesce forse a ridare valore all'impossibile volizione immediata, negando tutto quello di cui finora ci siamo convinti? Vediamo: non dobbiamo stancarci di ripetere che mai i nostri convincimenti devono rifiutarsi al dubbio: in ogni momento devono essere disposti a riflettere nuova mente su se medesimi, se nuove argomentazioni, plausibili, si ripresentino. Ma qui il dubbio non ha fonda mento: osservare che la lesione non ha ragion d'essere e tuttavia esiste non è negare razionalità alla vita, cioè, per meglio esprimersi, non è notare che la vita non possa avere una sua razionalità, quella razionalità nel cui ambito il soggetto vivente deve muoversi. L'irrazionalità della lesione, cioè della pervicace immediatezza singolaristica della azione cattiva non autorizza a pensare che essa, con la sua illogicità, renda assurda tutta la vita. Irrazionale e ingiustificabile rispetto a se stessa, la lesione si spiega proprio nei confronti della vita e delle individualità umane in essa viventi. Illogica, la lesione appartiene, con la sua illogicità, per la sua illogicità, alla logica della vita. Il suo esistere contraddittorio non contraddice i convincimenti che il nostro ragionare fin qui si è formati. Abbiamo visto, infatti, che l'oggettività che è nel soggetto, se mostra un'iniziale *datità* del soggetto, non ne nega la soggettività: al di là dell'oggettività iniziale, l'individualità conserva la sua soggettività e, per conservarla, deve

svilupparla, obbligatoriamente uscendo dalla sua immediatezza. In questo sviluppo l'individualità si compie. Se così si compie (può compiersi) deve essere libera di agire tutti i comportamenti possibili, compresi quelli vani, assurdi, contraddittori, resistenti allo slancio che, per essere se medesimi, dovrebbero imprimersi. La logica e la morale indicano al soggetto la vanità di questo agire; lo guidano nel suo doversi realizzare; gli offrono il loro aiuto; lo minacciano di annullare tutte le azioni agite a dispetto e dispregio delle loro indicazioni. Tuttavia logica e morale, se possono, se debbono rifiutarsi di ratificare le azioni compiute dall'individualità contro la sua coerenza individuale, non possono e non debbono impedirle: se le impedissero, il soggetto sarebbe alterato nella sua costituzione, che – come sappiamo – non è tutta soggettiva ma non è tutta oggettiva. In quanto non è determinato, il soggetto, riscattatosi con l'accettazione vitale, volontaria, ha la responsabilità del suo comportarsi: il suo realizzarsi è un *sapersi realizzare* appunto perché le azioni irrazionali e immorali possono essere da lui compiute: sono azioni che negano l'agire, contrastano lo sviluppo dello stesso agente, tuttavia sono agibili. Il loro essere agibili assicura la libertà del soggetto umano. In questo senso è lecito dire che il male, irrazionale, ha fuori di sé la sua razionalità, che, nel l'economia della vita, garantisce il libero esplicarsi dell'individualità. Questo argomento classico delle teodicee di ogni tempo (esplicite od implicite, ardite o timide, dirette o indirette) è il punto d'incontro dell'elemento cosmologico, che è in ogni logica, con la storia: con l'esigenza della storicità come dimensione necessaria alla vita morale. La soggettività liberatasi dal determinismo (anche parziale) con l'accettazione vitale, per sviluppare liberamente se stessa deve potersi sviluppare (o tentare di sviluppare) in tutte le direzioni, anche in quelle che negano il suo stesso sviluppo, anche in quelle che non procedono, che arrestano e si arrestano. Il compimento dell'individualità, successivo all'accettazione vitale, non può avvenire che nella vita. L'individualità è libera se ha facoltà di affermare o negare se medesima: solo così l'individuo può dare prova di sé, può manifestare tutta l'individualità sua, può rivelare effettivamente, non nelle facili intenzioni ma nelle difficili azioni, quello che vale: non c'è altro modo. D'altro canto (poiché l'individualità implica la diversità, implica la distinzione di ogni individuo dagli *altri*), anche nelle situazioni in cui mancano lesioni non mancano possibilità di attrito, di contrasto, che derivano dalla diversità *ipso facto*.

La presenza, nel mondo umano, della lesione, che non dovrebbe essere ma è; che è, in sé e per sé, irrazionale, ma si spiega nella complessa economia del vivere; che si inserisce, complicandole, nelle possibilità di attrito insite sempre nella diversità degli individui,

richiede, per essere compresa, «senso della storia», cioè consapevolezza della necessità della storia come valore, come insostituibile collaudo delle individualità, esposte alle tentazioni, alle contraddizioni proprie della condizione umana: «senso della storia», in ultima analisi, altro non è che riconoscimento dell'esigenza storica, coscienza dello stato della storicità, soppressione dell'aspirazione ad una società umana dominata dall'idillio, resa uguale dalla comune buona volontà uniformemente sentita. Senso della storia è, per un verso, senso del male, non come supina accettazione di esso, bensì come coscienza del suo essere nel mondo, del suo contraddittorio esistere e della conseguente necessità di una diuturna polemica, destinata a rinnovarsi inesauribilmente, come è inesauribile, nelle forme più imprevedibili, più subdole, più nascoste, la velleità singolaristica che è matrice del male. Né il male è qualcosa di esattamente definito che, catalogato in un certo numero di azioni, stia davanti a noi, subito riconoscibile, subito segnalato: al contrario, esso è nel singolarismo perennemente ricostituentesi in qualunque soggettività; non è soltanto nei «cattivi» e nelle «cattiverie» che ci saltano agli occhi per la loro netta, quasi onesta, evidenza; non è soltanto in quelle categorie di professionisti delle «cattive azioni» che sono i «mal vagi» chiaramente riconosciuti o i «delinquenti» di cui subito conosciamo le arti perverse; si annida ovunque, si nasconde in mille forme, le più insospettabili, le più in censurate; non è un'avventura che riguardi le anime altrui, che riguardi i nostri nemici, di cui noi avvertiamo, con sensibilità particolarmente vigile, la cattiveria: è, purtroppo, una condizione di vita che riguarda anche la nostra vita, e la riguarda non solo nei momenti in cui (come ci piace dire) siamo «fuori di noi», ma sempre: non sappiamo quale offesa arrechiamo ad altri forse anche nel momento in cui crediamo di compiere una delle nostre azioni «altruistiche»; non sappiamo quanto ci sia vicino il male mentre ci compiacciamo dell'atto benevolo che stiamo compiendo. Sembra che l'imperativo dell'*alterum non laedere* sia, dottamente un *praeceptum juris*, preso a prestito dall'esperienza giuridica per ammonire tutti coloro che ledono gli altri; eppure fra «coloro» siamo anche noi, volenti o nolenti, negli infiniti modi in cui offendiamo altrui. Quasi ognuno di noi potrebbe dire con De Maistre: non so che cosa sia la coscienza di un criminale, ma conosco la coscienza di un uomo onesto e so che è orribile. L'eroica negazione del male che si sublima nelle forme caritatevoli della santità vive, infatti – come sappiamo da innumerevoli testimonianze biografiche – nel terrore costante del male, dell'errore, giacché ne conosce, meglio di ogni altra, le astute insidie, capaci di aggredire anche la volontà che si espande nella *charitas*, suggerendole la soddisfazione, quasi la superbia, della bontà. (Si potrebbe ancora citare Pascal: «Les saints subtilisent pour se

trouver criminels, et accusent leurs meilleures actions»). La vicenda del male, nel suo contraddittorio esistere, è, dunque, in tutti i capitoli della vita, come evento accaduto o temuto. Riguarda ognuno di noi: non è qualcosa che sia estraneo al nostro vivere, eliminato da noi una volta per tutte grazie alla nostra buona volontà. Non è qualcosa che possa essere gradualmente eliminato dalla storia grazie al «progresso morale dell'umanità»: il progresso dell'umanità è il progresso degli uomini, che è il nostro progresso, aleatorio come è il nostro evolvere, esposto sempre a tutte le cadute, a tutte le ricadute. L'umanità, come l'individuo, come gli individui di cui è concretamente composta, si nobilita nelle azioni più alte anche poco prima di franare nelle sue epoche oscure, in cui perfino la storia tace, una volta toccato il livello in cui l'uomo è inferiore a se stesso, è negatore di se stesso. Perfino la storia, talvolta, non riesce a conoscere l'uomo come tale, pur essendo abituata ai mille travestimenti, alle mille deformazioni che l'uomo tenta per cercare di affermarsi, come non può, tutto soggettivo, esclusivamente singolare, immediato. Contro la storia, che, con le sue conoscenze e i suoi stessi disconoscimenti, prende atto dei modi in cui l'uomo collauda la propria individualità, sta sempre l'aspirazione dell'utopismo, che non è solamente nel vagheggiato ordinamento della Città del Sole, ma è dovunque il pensiero vagheggi un'individualità umana idillicamente realizzantesi senza lotta, senza prova, senza combattimento contro le varie offese possibili, sofferte od inferte. Il desiderio di un mondo senza lesioni, senza male, se, per un verso, è generoso, per l'altro, nasce dalla convinzione che l'individualità possa realizzarsi senza la piena libertà di errore, nasce dall'opinione che il progresso per l'uomo e per l'umanità, sia una conquista definitiva e non un bene da conservare con la trepida consapevolezza della sua preziosa fragilità: non *c'è bene* che un attimo di tentata affermazione di singolarità prepotente non riesca ad appannare nella sua delicatissima limpidezza; non *c'è* vita individuale in cui almeno qualcuno di quegli attimi non sia vissuto. Nell'utopistica aspirazione al perfetto mondo in cui la possibilità della lesione sia svanita e sempre il segno della presunzione umana, che vuole guardare se stessa concependosi, inumanamente, oltre i pericoli che nella storia deve correre. La dimensione della storicità è quindi, anch'essa necessaria. Coscienza conoscitiva e coscienza morale sanno che l'azione che vuole prepotentemente affermarsi nella sua immediatezza ledendo gli altri non è azione che possa partecipare alla logica del soggetto nell'intero itinerario dell'agire: sanno che è meno di *azione*, conato di azione. Pur come tale, pur contraddittoria, pure irragionevole, ha una dimensione di vita in cui può essere spiegata: ingiustificabile in sé, è giustificata dalla ragione storica, che è la ragione per cui gli individui stanno nella storia, con tutte le loro virtù e tutti i loro vizi: per sviluppare

liberamente la loro individualità, completarne l'individuazione, provarla, realizzarla. In questa condizione, la lesione (come possibilità di lesione) è inevitabile: è momento della storicità. Né la lesione è l'evento macroscopico che può essere registrato come «perversità», come «peccato», come «delitto»: è ogni forma di disobbedienza all'obbligo mio di non ledere nessuno, è obbedienza alla mia singolarità che maligna mente suggerisce, anche per un solo istante, alla mia volizione immediata: *alterum laede*.

Non contro tutte quante le lesioni l'uomo predispone mezzi di difesa: da alcune, particolarmente sfuggenti, difendersi a tempo, con opportuna previsione, è impossibile; contro altre, contro la maggior parte, una predisposta difesa è possibile; la predisposizione organizzata di mezzi di difesa è l'attività giuridica. Allorché l'individualità ritiene di potersi difendere dalle lesioni che riceve dalla singolarità altrui ricorre al diritto (in questo senso si può dar ragione all'opinione di Giuseppe Ferrari, che sostiene: «Il diritto incomincia nel momento in cui siamo assaliti»).

Certo, chi pensa che il male sia un elemento provvisorio nella storia degli individui umani è autorizzato a giudicare che il diritto sia «caduco», sia felicemente destinato a tramontare in un'umanità che, non solo «pro cede verso l'alto» ma, addirittura, raggiungerà, pur rimanendo umanità, le altezze vertiginose in cui la difesa giuridica diventa superflua: partendo dalla premessa della provvisorietà del male nell'umanità, perfino un giurista come il Carnelutti (et in Arcadia ipse) può nella sua *Teoria generale del diritto*, ed in numerose altre pagine, sostenere la tesi della caducità del diritto. Se, invece, si ritenga che la storia umana, come banco di prova del l'individualità, richieda la possibilità della lesione (che è la possibilità della non-lesione), il diritto non appare quale aspetto di vita che oggi è e domani può non essere, o dovrà non essere, nella vita, bensì quale caratteristica costante dell'essere *uomini*, individuati secondo l'individuazione della natura umana, non angelica.

Si capisce, del resto, come la scienza del diritto, spesso, in alcuni dei suoi cultori più rappresentativi, ceda ad atteggiamenti astrattamente deontologici, tali che considerino gli uomini o migliori o peggiori di quello che complessivamente possano essere, quindi, nell'un caso, abbandonati dal diritto, che dovrà essere «sempre di meno», nell'altro caso guidati imperiosamente dal diritto, che dovrà essere «sempre di più», che anzi, dovrà presentarsi soprattutto in veste di comando, di minaccia, di coazione. Ciò si capisce se si considera l'ambigua condizione della lesione, che non dovrebbe essere, ma è; che, in sé e per sé, è mera accidentalità e tuttavia partecipa al compimento storico dell'individualità dell'individuo, e vi partecipa non in quanto debba effettivamente verificarsi, ma in quanto possa parteciparvi. Di fronte a

questa realtà che potrebbe dirsi (come è stata detta) irreali; di fronte a questo tentativo di azione che non agisce veramente e tuttavia entra nella vita della vera azione, la disordina, le impone ulteriori responsabilità; di fronte a questa esistenza che non può compiutamente essere e tuttavia può alterare tutta un'esistenza, il giurista, abituato a concetti chiari, a nozioni (almeno *in votis*) certe, è naturalmente indotto a desiderarne la sparizione: perciò domanda che questa irreali realtà, che non dovrebbe essere ma è, sia annullata in un'umanità integralmente, assolutamente *morale* o in un'umanità integralmente, assolutamente ordinata a perfezione, retta da una struttura politico-giuridica che vieti ogni evasione. In ambedue i casi è soppressa l'ambigua presenza di ciò che non dovrebbe essere, di ciò che compiutamente non riesce ad essere, e tuttavia esiste: in ambedue i casi tutto è come deve essere. Questo *moralismo*, frequente nella mentalità dei giuristi, ha per conseguenza la frequente mancanza di senso storico dei giuristi, a prima vista incomprensibile se si pensi che essi assistono quotidianamente alla lotta del diritto contro le velleità particolaristiche che tentano di realizzarsi nella storia e se si pensi che essi efficacemente partecipano a codesta lotta. A guardar meglio, questo *moralismo*, con la sua naturale conseguenza, si spiega: dal fatto che il diritto contrasta l'affermarsi delle velleità singolaristiche manifestantisi in molte azioni lesive di individualità, il giurista spesso crede di potere dedurre che, con una maggiore prudenza, o con una più intelligente ed energica applicazione di comandi giuridici, o con l'avvento di un ordine, in un senso o nell'altro, diverso da quello esistente, sia possibile non soltanto contrastare molte lesioni, ma eliminare tutte le lesioni. Il *moralismo* notato è la confusione fra la doverosa possibilità di contrastare le lesioni e la fiducia che tutte le lesioni possano essere soppresse, abolite addirittura come possibilità di ledere. Né a questa erronea valutazione è esposto soltanto il giurista che si allontani dai dettami del puro diritto positivo. Infatti, se il giusnaturalista evade in un mondo «ideale» in cui manchi ogni traccia di singolarità prepotente o escogita patti che ne vietino l'apparizione, il giuspositivista rigoroso attribuisce al legislatore compiti che, per essere esclusivi, per essere capaci di regolare tutta la vita sociale, necessariamente finiscono col presumere di sé, fino a ritenere di poter dominare tutti i rapporti di vita in una società perfettamente ordinata: il *moralismo* del giuspositivista assoluto è *politicismo*, cioè abolizione di tutte le possibili lesioni mediante gli interventi del legislatore in un ordine politico riformato, che trasferisce nella città terrena il mondo ideale auspicato dal giusnaturalista puro. In una maniera o nell'altra, la realtà che sfugge al *moralismo* è quella indicata dalla dimensione della storicità.

Non trascurare la dimensione della storicità è indispensabile per

rendersi conto della realtà specifica del diritto. Non basta la dimensione della coscienza conoscitiva, non basta la dimensione della coscienza morale. La prima non è estranea alla giuridicità, almeno perché mostra che la conoscenza, da parte del soggettivismo puro, non è possibile. La seconda non è estranea alla giuridicità almeno perché mostra che il soggetto, per essere, deve uscire dalla sua volontà immediata. Ma l'una e l'altra sono insufficienti a far capire che cosa il diritto sia, quando e perché appaia nella vita degli uomini. Per la prima e per la seconda, la lesione è una irrealtà di cui è mostrata l'assurdità: logicamente e moralmente la lesione è inammissibile. Ma la necessità che l'individualità si realizzi (necessità, per dir così, preparata dalla prospettiva logica e morale) fa sì che l'individuo si realizzi – o tenti realizzarsi – come vuole, perfino malamente volendo, cioè non realizzandosi, realizzandosi negativa mente: la storia, con le sue grandezze e le sue miserie, individuali e collettive, permette al soggetto di esplicitare la sua libertà.

Il soggetto cosciente ed agente è *effusivus sui*: essere così è del suo essere costitutivo. L'uomo non è se non *diviene*: non può stare, staticamente deve svilupparsi, dinamicamente. Agire, espandersi è la sua vocazione. Un pensatore acuto come Cassirer ha finemente osservato, con un rilievo intonato alla più convincente tematica contemporanea: «Non possiamo definire l'uomo per mezzo di qualche principio innato che costituisca la sua essenza metafisica, né per mezzo di qualche istinto e facoltà innata accertabile attraverso l'osservazione empirica. La principale caratteristica dell'uomo, ciò che lo distingue, non è la sua natura fisica o metafisica, ma il suo lavoro. È questo lavoro, è l'insieme delle attività umane, che definisce e determina la sfera dell'*umanità*». Come abbiamo notato, è evidente in questo giudizio un atteggiamento speculativo conforme ad un tema centrale del pensiero più moderno; non si tratta, però, di un'opinione che contrasti con una verità già classicamente, e anche tradizionalmente, rilevata. Già nell'*Etica Nicomachea*, per esempio, Aristotele osservava: «Ciascuno sceglie e ama l'essere, e il nostro essere è nell'attività: cioè nel vi vere e nell'agire; ed è, in certo modo, per la sua attività che chi compie un'opera esiste».

Coerente alla costituzione essenziale del soggetto nuovo, la morale comanda all'uomo: *realizza te stesso*. L'individualità, che è capace di riscattarsi dalla sua *da tità* riconoscendola ed oltrepassandola, che, quindi, non è un *quid* compiuto, deve, per continuare ad essere, realizzarsi, rimanere *soggetto* fino a che è soggettivizzata (e non può esserlo in forme di assoluto soggettivismo singolaristico). Espandersi liberamente è il suo destino. Nell'espandersi incontra gli *altri*, che non può negare, anzi solo da questo incontro può derivare la sua vera espansione, realizzantesi nel contatto con le coscienze altrui, contatto

da cui è arricchita solo se sappia arricchirle. Forse non c'è individuo che si espanda senza attimi (almeno) in cui ricada nella velleità singolaristica, per cui il soggetto vorrebbe non essere quello che è: questi attimi sono il prezzo che anche le esistenze personali meglio realizzate pagano al loro *essere individui*, qualità che merita lo sforzo che richiede. Può trattarsi anche di attimi trascurabili, o impercettibili, nascosti nelle pieghe più riposte di un'anima che sa far fronte alla sempre rinascente tentazione singolaristica. Può trattarsi di azioni non compiute, ma subite: infatti, anche per le coscienze meglio realizzate, i tentativi delle volizioni singolaristiche, portatrici di sopraffazione, esistono ugualmente: sono i tentativi di cui sono facili vittime. Una *patientia* eroica può convincere a patire tutte le offese, può persuadere che è opportuno non resistere all'azione lesiva («Et ab eo, qui aufert tibi vestimentum, etiam tunicam noli prohibere». «Et qui aufert quae tua sunt, ne repetas»). Ma l'offesa non impedita non è offesa meno avvertita: anzi, in tanto essa può essere, per dir così, utilizzata come esercizio di individuale virtù in quanto la trafitta subita sia sensibilmente sofferta. Né basta: la rinuncia a difendersi dall'offesa riguarda me stesso, l'offesa fatta a me: la questione muta se l'offesa sia rivolta ad un debole, bisognoso del mio aiuto. Comunque io mi comporti in questi casi, l'offesa entra profondamente nel mio essere e lo turba. Perfino se decido di non resistere, di non difendere dal l'offesa né me stesso né altri, di non oppormi alla sopraffazione, posso così comportarmi, con una condotta che ha valore eccezionale, solamente se, nella storia in cui io così mi comporto, gli uomini resistano alle offese, le contrastino: se nessuno si difendesse, gli individui sarebbero tutti alterati nella loro non conservata individualità sarebbero tutti alla mercé degli offensori e la mia condotta eccezionale perderebbe l'esemplare valore che vuole avere e per cui è quello che è: altissima protesta, solitariamente aristocratica, vera sfida a quel «male» cui sembra volere «non resistere».

Perché gli uomini obbediscano all'impulso morale attivamente realizzando se stessi attraverso la storia, il mondo storico, aperto alle possibilità di male e di bene, deve essere la zona in cui all'offesa infetta dall'individualità negantesi nella immediatezza singolaristica risponda la difesa dell'individualità che vuole svilupparsi coerente a se stessa al suo obbligo di superare la singolarità immediata. Anche lontano dalla prospettiva spinoziana è lecito dire, con Spinoza, e nella scia di suggestioni antichissime: «Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur»: «Quod autem homo, ut reliquia individua, suum esse, quantum in se est conservare conetur, negare nemo potest». La realizzazione dell'individualità è espansione perché è conservazione: poiché l'individuo non può essere nella singolarità immediata, ma deve essere oltre di quella, il suo conservarsi e il suo

progredire coincidono. Per rimanere se stesso il soggetto deve espandere se stesso.

Perché ogni individuo si realizzi, deve esserci un campo d'azione in cui tutte le azioni siano possibili affinché gli uomini manifestino la loro individualità, espandendola o contrastandola, facendo onore al loro impegno di uomini o tentando, vanamente, in maniera più o meno violenta, più o meno fraudolenta, di sottrarsi agli obblighi contratti col vivere, nel vivere. Ma se questa *storicità* è necessaria, se in essa anche le velleitarie azioni singolaristiche devono essere possibili alla libertà dell'individuo umano, nell'ambito della stessa storicità deve esserci la possibilità per il soggetto di impedire che la sua individualità sia alterata, offesa dalla violenza che, con le tentate azioni singolaristiche, lede altrui. L'attività del soggetto, rivolta ad impedire ciò, è il diritto. L'imperativo giuridico potrebbe riassumersi nella formula: *agisci per impedire che la realizzazione della tua individualità sia ostacolata nella necessaria espansione nel mondo storico*.

Il diritto è un momento della soggettivizzazione che continua e, per continuare, progredisce e, ostacolata, offesa, si difende. Né può dirsi che questa soggettivizzazione trovi smentita in opinioni radicate nella scienza giuridica; le quali, nel far perno sulla distinzione fra *diritto soggettivo* e *diritto oggettivo* sembrano, talvolta, volere, se non sottrarre il diritto alla soggettività, allontanare il diritto dalla soggettività. La distinzione tra *diritto soggettivo* e *diritto oggettivo*, con la tormentata definizione dei due termini, e specialmente del primo, con la serie illustre delle meditazioni che ha promosso nella scienza giuridica, allorché oltrepassa i classici scopi pratici che sono suoi, allorché va oltre la comoda convenzionalità della divisione terminologica, pare suggerire che esista un diritto tutto oggettivo, pare, addirittura, far dipendere la soggettività del diritto dalla concessione, più o meno ampia, del diritto oggettivo, disposto a «riconoscere al soggetto un potere per la realizzazione di un suo interesse». La parabola del diritto soggettivo, come concetto e come azione, nella realtà giuridica dell'ultimo Ottocento e del Nove cento ha contribuito a mettere in luce gli equivoci sempre annidatisi nella distinzione tra diritto oggettivo e soggettivo: se c'è un diritto tutto *oggettivo*, il soggetto, che gli sta di fronte, è, per il suo stesso isolamento concettuale, in una posizione di inferiorità; non meraviglia, quindi, che sia indotto, piuttosto che a contrapporsi dialettica mente al diritto oggettivo, a mettersi al suo servizio, ad affidarvisi completamente per ottenerne tutela. Il giuspositivismo allo stato puro, in quanto è statalizzazione del diritto, consegna del diritto alla volontà del legislatore, e oggettivizzazione di tutto il diritto: è alienazione del soggetto, quindi ammissibilità del diritto soggettivo solo in quanto e per quanto sia tollerato dal diritto statale. Una simile alienazione del soggetto

presuppone che il legislatore, creatore del diritto, sia, in senso lato, il rappresentante della volontà generale, cui partecipa la volontà del soggetto stesso. Ciò non toglie che il diritto presuma di rimanere oggettivamente positivo, con tutte le sue prerogative sovrane, anche quando non si identifichi con la controllata e controllabile manifestazione legislativa della volontà generale esplicantesi nella sovranità popolare. Comunque sia, qualunque cosa possa dirsi in particolare, è evidente che l'oggettivizzazione di tutto il diritto è nient'altro che un aspetto (un aspetto tuttavia rilevante) del processo con cui – come abbiamo visto – il soggetto, ancora insicuro di sé, timoroso, e non a torto, del particolarismo umanistico, giustamente preoccupato di non rinunciare alla conquistata consapevolezza umanistica, si affida a tutele che sanno sì ingrandirlo in entità che ne superino l'immediatezza, quali lo Stato e il Soggetto assoluto, però a loro volta ne minacciano, ne alterano la soggettività individuata. Ma, anche a questo proposito le esperienze dell'individuo, affidatosi a tutori infidi, sono beneficamente istruttive, non foss'altro perché mettono in discussione tutti i termini della questione, quindi la stessa opportunità logica della distinzione tra diritto oggettivo e soggettivo (nelle «avventure del diritto soggettivo» si rispecchiano, infatti, le disavventure dell'individuo moderno). Stabilire quale sia l'utilità attuale di quella distinzione non serve al nostro ragionamento; a noi preme, qui, soltanto notare come allontani dalla comprensione delle ragioni della presenza del diritto nella vita dell'uomo l'insistere nel presentare la realtà giuridica quale semplice insieme di norme legislative, *normae agendi* poste da altri per l'azione mia. Anche ad ammettere che altri sia delegato (o una volta tanto, o una volta ogni tanto) da me a porre norme che io devo seguire, non è pensabile che il diritto sia un quid a sé stante, inserentesi nella mia soggettività solo per obbligarla, per costringerla: se io affido incondizionatamente la difesa della mia soggettività ad altri, tale difesa non potrà non essere insicura, giacché l'altro sarà sempre tentato di assoggettare a sé la mia soggettività, che io gli ho incautamente affidato. Lo Stato moderno è, infatti, per la fiducia accordatagli dall'individuo, una difesa sempre tentata di tradire il difeso; perciò l'individuo, dopo avergli accordata la facoltà di produrre tutto il diritto, escogita le «garanzie costituzionali» con cui cerca di controllare lo Stato nella produzione e nell'amministrazione di quel bene che gli ha imprudentemente affidato.

Provvisoriamente consegnato, per eccesso di fiducia, ad altri, amministrato con criteri che possono essere sempre rinnovati e, possibilmente, migliorati, il diritto è un bene *mio*, è un'attività che impegna profondamente la *mia* individualità: non è né caduca, né «esterna» alla mia individualità profonda. Non è una rete di protezione

in cui io inciampo qualche volta, né è la pania preparata per il mio nemico: non è uno strumento già confezionato che la mia soggettività abbia in occasionale uso. È qualcosa di molto più legato al soggetto: vuole la costante vigilanza e la scattante sensibilità dell'individuo. Sotto questo profilo, esso va sempre presentato (nel suo genere prossimo, prima di considerarne la differenza specifica) come *attività* propria dell'individualità umana. Che il diritto sia *attività* individuale può essere detto frequentemente, con benemerenzia, per dir così, lessicale, dalle filosofie neoidealistiche preoccupate di cogliere lo spirito nel suo divenire; ma se lo spirito, osservato nella sua dinamicità, è lo Spirito assoluto che è entificato Atto o teologizzata Storia, l'impiego bene merito del termine *attività* non può riguardare l'attività individuale e non può, successivamente, specificandola, caratterizzarla: il diritto non può essere considerato che come oggettivato nell'assolutezza della sua soggettività entificata in una universalizzante spiritualità superiore a quella dell'individuo: in quanto tale, l'attività giuridica, prima ancora di essere definita esecuzione del programma progettato, voluto dalla legge, è eteronomo duplicato, in cui si incontrano, e si sommano, tutte le complicazioni derivanti dallo sdoppiamento della soggettività nel l'io empirico e nell'Io assoluto, sdoppiamento che la riforma della dialettica hegeliana e le revisioni dello hegelismo sottraggono alla dialettizzazione sintetizzante di Hegel: la giuridicità, non prevista come attività specifica dello Spirito, deve essere ricondotta ad attività non giuridiche dello Spirito: morale o economica. Così il di ritto, denominato *attività*, è attività non giuridica: se guadagna nella denominazione, perde nell'autonomia, alla quale (nei maggiori sistemi del neoidealismo italiano) deve rinunciare.

La facilità del ricorso al Soggetto assoluto, universalizzando, grazie al *deus ex machina* dell'ità, l'umana individualità, non può vederne l'effettiva espansione e quindi la difesa dell'espansione stessa. Il diritto come attività è aspetto dell'individuo che si compie e non può non rimanere in ombra nelle filosofie che siano già in possesso, per definizione, dell'individuo compiuto, e siano disposte a guardarlo nel suo sviluppo soltanto per ricostruirne l'evoluzione, tutta prevista e tutta prevedibile nel suo dialettico compimento, nelle fasi di una rappresentazione la cui conclusione è già nota. È sufficiente, tuttavia, questa volontà di guardare lo sviluppo dell'individualità entro questi limiti per persuadere l'indagante della opportunità di considerare il soggetto mentre acquista nel diritto la sua libertà, facendosi quale deve essere, facendosi valere per quello che è, diventando *persona* con l'acquistare e difendere la sua personalità, così mostrando che ha diritto di essere, e di essere considerata, *persona* solo la soggettività che tale diritto sappia attivamente acquistare con uno sforzo che è

superamento della naturalità, vittoria su tutte le passività del mero istinto: uno sforzo che fa uomo l'uomo. Non è un caso (per accennare ad un tipico esempio) che ad Hegel l'interesse dialettico e fenomenologico consenta di seguire, specie in alcune pagine dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, il costituirsi progressivo dell'individuo che si personalizza nel realizzare alcuni istituti giuridici con cui assicurare la sua individualità. Prima che lo Stato hegeliano, novello Atlante, prenda su di sé tutta la storia del mondo, l'individuo, considerato attraverso una geniale fenomenologia degli istituti giuridici, è, in Hegel, l'individuo che assicura, col suo diritto, la sua realizzantesi personalità.

Ma considerare dinamicamente il diritto come attività è più agevole per quei pensatori che siano liberi dall'incombente tutela di assolutezze in cui il soggetto sia meccanicamente compiuto. Perciò, forse, il filosofo in cui è, *in nuce*, l'intuizione del diritto come *farsi* è Vico: nel pensiero vichiano il diritto è il costante sforzo con cui gli uomini riescono a rendere *certa*, contro gli attentati dei «bestioni» dello «stato eslege», la propria scoperta umanità, che è abbandono della condizione nella quale gli individui, «vagabondi», in continuo «erramento», senza sedi certe, senza compagnie certe, senza memorie certe, senza rispetto di sé e degli altri, «con una ferina educazione, nudi d'ogni umano costume», in mezzo ad una «infame comunione delle cose», stavano privi ancora di ogni valida difesa del loro incerto essere, perché inconsapevoli della loro stessa individualità. Secondo Vico, perché il diritto sorga occorre che la violenza dei primi ottimati acquisti col valore, e col valore custodisca, le prime stabili sedi in cui, grazie alla nuova *stabilità*, che è *accertamento*, l'individuo umano si accerti del suo sostanziale essere: «dallo stato nefario del mondo eslege si ritirano prima alquanti pochi più robusti, che fondarono le famiglie, con le quali e per le quali ridussero i campi a coltura; e gli altri molti lunga età dopo se ne ritirarono, rifuggendo alle terre colte di questi padri». Gli «alquanti pochi più robusti» sono gli individui che hanno la capacità di sottrarsi alla dissociazione dell'erramento ferino difendendo se stessi e i loro primi acquisti: infatti «è proprietà de' forti gli acquisti fatti con virtù non rilasciare per infingardaggine». All'origine del diritto è vista, dunque, la «forza» dell'individuo che sa difendere sé e il suo: nella concezione vichiana il diritto è veramente *attività*.

Nella filosofia del Risorgimento italiano (che, come tutte le culture effettivamente volte al rinnovamento, è molto sensibile alla tradizione) questi spunti vichiani sono spesso felicemente ripresi in prospettive diverse: se il Romagnosi e il Ferrari li raccolgono, ricollegandosi direttamente (e più o meno esplicitamente) a Vico, il Rosmini, in cui gli echi vichiani giungono più affievoliti ma filtrati

attraverso una vigorosa originalità, se ne appropriava, volontariamente o involontariamente, sviluppandoli in dottrine, organicamente pensate, nelle quali essi sono, alla fine, dubbiosamente identificabili. In Rosmini, il diritto, che è «attività», che è «forza», è un affermarsi della persona che sa estendere la propria azione senza ledere l'altrui in quanto è personale; sicché «la libertà giuridica di una persona non legata da convenzioni è tanta quanta ella ne cerca», tesi da cui deriva l'altra, secondo cui deve accordarsi «più libertà a quegli individui o a quei popoli che più ne pretendono»: «la possibilità della coesistenza di più uomini come persone non dipende necessariamente dalla quantità precisa di limitazione che ciascuno pone al proprio operare, bensì dalla disposizione della propria volontà più o meno rassegnata, più o meno forte, più o meno virtuosa»: «quanto più negli uomini scema l'atti vità, tanto meno essi sono soggetti di diritto».

Costatare che il diritto è considerato come *attività* in Vico, nella tradizione vichiana, in pensatori italiani di varia formazione e di vario orientamento, come Romagnosi, Rosmini, Ferrari, non vuol dire raccogliere e catalogare i «precedenti» sistematici di una simile concezione del diritto, ma, al contrario, indicare come codesta concezione non sia un'idea specifica ed elaborata, bensì un'opinione diffusa, riconoscibile in atteggiamenti men tali, culturali diversi, anche in temi che possono essere, per dir così, estratti dall'insieme delle filosofie cui appartengono. Si tratta, però, di un'opinione che può trovarsi soltanto là dove il diritto è visto quale sviluppo dell'individuo che progredisce nella sua personalità, non quale elemento statico, quasi ricevuto passivamente dagli individui come tali.

L'intuizione del diritto come attività è possibile soltanto là dove il diritto è riportato, nei suoi principî, al livello dell'individuo. A tal fine giova l'insistenza di alcuni autori (fra cui primeggiano, in ampia trattazione filosofica, specialmente nella sua *Filosofia del diritto*, il Rosmini e, con stringata esposizione, prevalentemente giuridica, nel prezioso opuscolo su *La lotta per il diritto*, lo Jhering) sulla teoria del *risentimento giuridico*, che è «il risentimento che l'uomo dimostra quand'egli è persuaso che si offendono i suoi diritti», persuasione che non è sbagliata solamente se nasca dalla fondata convinzione che «gli è impedita la libertà», cioè gli è impedita la possibilità di prender possesso, senza lesione altrui, di realtà dalle quali la sua intelligenza saprebbe cavare «delle conseguenze utili più o meno remote». Qualsiasi riserva voglia, possa formularsi verso alcuni punti, o generali presupposti o particolari applicazioni, della teoria del *risentimento giuridico*, comunque espressa, è innegabile che essa ha il merito di richiamare l'attenzione sul primo momento in cui il diritto si forma, che è il momento in cui l'individualità si sente offesa in quell'espandersi che è la sua vita, il suo personale compiersi,

storicamente, nell'esistenza, con l'esistenza.

Tutte queste indicazioni, se sottolineano opportunamente la dinamicità del diritto come aspetto dello sviluppo dell'individualità umana, convincono, con gli stessi dubbi che possono sollevare, della necessità di non fermarsi alla considerazione che il diritto sia *attività*. Stabilirne il genere prossimo, resta da stabilirne la differenza specifica. Dire che è *attività* è dir poco proprio perché è dir troppo. Osservare che il diritto è *attività* permette di formulare esattamente la domanda: *che cosa caratterizza come giuridica l'attività umana che è creatrice di diritto?* Ma formulare correttamente la domanda, se è già preparare la risposta, non è ancora rispondere. Il diritto è *attività*, non è *dato*: sta bene; ma *quale* attività è? Ciò che si è osservato sulla necessità di difesa insita nell'obbligatoria espansione dell'individualità, a sua volta insita nell'itinerario della soggettività realizzantesi, permette di rispondere, in breve: *il diritto è l'attività volta alla creazione di mezzi idonei ad impedire attentati all'espansione dell'individualità che si compie nel mondo storico*.

Il diritto è la difesa dell'individuo che riesce ad assicurare stabilmente se stessa e vi riesce grazie ad un'organizzazione di mezzi adeguati, fondata principalmente sul consenso ottenuto nell'ambiente e nella situazione in cui opera, fra individui che sentono ed agiscono in maniera tendenzialmente omogenea.

La novmou νόμου δύναμις ἐ ἐνέργεια dell'individuo che difende la sua necessità di espandersi, connessa alla stessa esistenza soggettiva: obbligo di realizzarsi che è diritto di realizzarsi, conservandosi contro tutti gli attentati. Se il mio essere individuale cedesse a tutte le offese per incapacità di difendersi, per assoluta ignavia, io non rimarrei me stesso: questa mia incapacità di difendermi, di farmi valere, sarebbe il segno della mia inconsapevolezza, del mio deficiente senso di individualità. Da questo punto di vista si osserva da molti autori (specie fra quelli che concepiscono generalmente il diritto come attività) che il diritto è conquista, è bene di cui sono in possesso solo gli individui e i popoli che, con la loro reazione difensiva, con la loro tenace affermazione della loro individualità, hanno l'attitudine a procurarselo e a custodirlo: *vigilantibus non dormientibus jura succurrunt*. Gli individui e i popoli esposti supinamente a tutte le lesioni sono individualità ancora inconsapevoli di sé, ancora lontane (più o meno lontane) da quello stadio di consapevolezza in cui il diritto attivamente sorge, faticosamente è prodotto. Senza questa attiva consapevolezza della individualità che si difende nel suo espansivo essere non c'è diritto. Né il diritto è un bene che sia guadagnato una volta per tutte: gli individui e i popoli devono conservarlo nella loro storia tessendo la loro storia come espansione di individualità: se si arrestano nel loro

essere rinunciando a rimanere se stessi progredendo, il diritto declina, scompare, cede al disordine nel quale nessuna individualità è stabile, nel quale si inabissano individui e popoli inetti alla vita, incapaci di adempiere gli obblighi accettati con l'accettazione di vivere. La confusione frequente fra il *diritto* e la *forza* (come *violenza*), insieme con tutte le questioni, talvolta monotone, a cui ha dato luogo, da un lato nasce dalla indistinzione fra energia che si conserva espandendosi, difendendosi e forza indi scriminata, dall'altra nasce dalla tentazione a cui tale energia è sempre esposta, a cui spesso cede, di trasformare la sua difesa in offesa, cioè di non limitarsi all'impedimento della lesione altrui, di non limitarsi ad impedire che la lesione altrui non abbia effetto lesivo, o ne abbia il minimo possibile. In questo secondo caso non si tratta più della conservazione della mia individualità realizzantesi, bensì dei limiti della mia espansione, in qualunque sua fase. Ma quale sia questo limite mostra l'espansione stessa della mia individualità, che è tale solo se, pronta a non farsi ledere da altri, a sua volta non leda gli altri: l'espansione della individualità ha, dunque, diritto ad essere se medesima (cioè *ha diritto*) fino a che non offenda in altri lo stesso diritto. Il raggio di espansione di ogni individualità non può essere limitato preliminarmente entro uno spazio misurato che sia egualmente assicurato a ciascuno. Ogni individualità che, per essere *individua*, è diversa da ogni altra, si espande per quanto sa e può. Il suo limite è il limite posto dal l'altro che, per conto suo, espanda se medesimo occupando spazi di vita che un'altra individualità non abbia ancora toccato o non sia disposta, dopo l'occupazione, a cedere per una ragione o per l'altra. Una ripartizione preventiva degli spazi di vita che possano essere lecita mente occupati dalle individualità nella loro espansione è ambizione che accompagna tutta la storia della meditazione sul diritto e sull'umana convivenza, apparendo di volta in volta in forme diverse (ambiziose di divisioni in quote materiali o ideali), ma è in contrasto col concetto stesso di individualità, che è solamente se è imprevedibile nella sua espansione, maggiore o minore a seconda che sia maggiore o minore l'individuale capacità di espandersi. L'aspirazione alla determinazione preventiva degli spazi di vita occupabili, in una specie di morale mappa catastale della città terrena, in perenne e vano aggiornamento, deve essere sostituita, in omaggio alla realtà dell'ineguale ed imprevedibile *individuale*, dalla difesa che ogni individualità fa di se stessa se offesa nell'espansione della sua soggettività.

In ultima analisi, il diritto non è che la difesa contro il torto. Perciò il filosofo che forse più appassionatamente ha meditato sul tema, Schopenhauer, ha insistito sulla negatività necessaria di ogni definizione sia del diritto sia della giustizia: «L'ingiustizia consiste

sempre nel danneggiare gli altri. Infatti il concetto di ingiustizia è positivo e quello di giustizia, che è posteriore, è negativo, e designa soltanto le azioni che si possono compiere senza recar danno agli altri, cioè senza far loro ingiustizia». «Non è la violazione del diritto come tale che provoca il biasimo nostro e degli altri, ma il dolore che in tal modo si è procurato al prossimo». «I concetti di torto e di diritto, in quanto equivalenti a danno e assenza di danno – e con quest'ultimo termine si deve intendere anche l'allontanamento del danno – sono evidentemente indipendenti da qualsiasi legislazione e ad essa anteriori». «La negatività della giustizia è implicita anche nella formula banale: *dare a ciascuno il suo*. Ma se la cosa gli appartiene, non c'è bisogno di dargliela. Il suo significato, dunque, è questo: *non togliere a nessuno il suo*».

Il confine fra diritto e torto non può essere segnato dall'esterno della vita degli individui, che sono nel di ritto se espandano se medesimi senza lesione altrui, sono nel torto se cerchino di appropriarsi di ciò che altri, senza lesione, con la sua personale espansione, ha già acquistato. Il torto è, appunto, come tipica azione singolaristica, cioè come conato di azione, il tentativo di acquisto senza attività, senza sacrificio adeguato del l'agente; è il tentativo di impossessarsi del risultato del l'espansione faticosa di un altro soggetto. Ciò che altri ha voluto coerentemente con tutto il suo agire, svolgendo la linea di tutta la sua personalità fino all'acquisto, minimo o grande, che di quel lineare sviluppo è, per dir così, il premio, realizzazione di quella individualità in quel dato momento, io, come pura singolarità, io che, per essere in contraddizione con me stesso, e quindi col mio stesso agire, non riesco a svilupparmi coerentemente, io lo voglio per me. Posso volerlo (e c'è almeno una rozza sincerità in questo) con la violenza, afferrando, in un modo o nell'altro, l'acquisto altrui: non imbastisco giustificazioni al mio immediato desiderio: lo voglio perché mi piace e violo l'individualità di chi lo possiede per impadronirmene: la mia immediatezza, che mi do mina, ha qui almeno una sua coerenza negativa: non fa nulla per razionalizzarsi, per darsi una razionalità che non può avere; rimane allo stato di istinto, resta chiusa ad ogni mediazione, incapace di ogni mediazione, quasi a confermare la sua incapacità di adeguarsi alla soggettività compiuta. Posso anche volere impadronirmi di quel l'acquisto col raggiro, frodando chi lecitamente quell'acquisto abbia ottenuto: qui devo imbastire giustificazioni false al mio immediato desiderio e mi basta cucirle col filo bianco della menzogna truffaldina: esse non devono servire che per la vittima, devono essere soltanto, per dir così, adeguate alla vittima, rudimentali od astutamente raffinate a seconda delle eventuali prevedibili reazioni sue: anche in questo caso la mia velleità singolaristica rimane dentro la sua negativa coerenza: il suo non poter

essere è il suo non voler essere: la sua grossolana fallace razionalizzazione non va oltre il semplice, cosciente sofisma. Altre volte il mio torto può essere pronto a confessarsi subito tale perché non c'è, non c'è stata malizia mia, ma una serie di circostanze impreviste mi ha costretto, mi costringe a ledere l'altro negandogli ciò che pure gli dovrei: io per primo vorrei adempiere il debito più o meno imprudentemente contratto, ma, se credevo ieri di potere, oggi non posso: la lesione prodotta dal danno all'altro sono io il primo a riconoscerla, a condannarla: tuttavia esiste. Altre volte può verificarsi una situazione lesiva del tutto diversa: posso volere impadronirmi dell'acquisto altrui dimostrando che l'acquisto altrui spetta a me, almeno perché non spetta all'altro. Qui è più difficile cogliere la velleità singolaristica in tutta la sua impura purezza perché essa deve contraddire per fino la sua contraddittorietà per tentare di razionalizzare in qualche modo la sua pretesa; anzi, per la forza stessa della razionalità dell'essere individuale, in più di un caso sarà convinta delle sue ragioni, dovrà esserne convinta, per tentare una giustificazione che non abbia la chiara evidenza del mero raggirio. La razionalità interiore della soggettività è tanta che la singolarità che voglia rimanere nella sua immediatezza, e tuttavia inserirsi nella vita delle individualità realizzantisi, deve ingannare, prima degli altri, se stessa, deve avere una «buona fede» che la sostenga nella sua azione lesiva: cioè la sua azione sarà tanto più lesiva quanto meno vorrà e saprà esserlo. La coscienza malvagia è così inetta che, se vuole inserirsi in qualche modo nell'azione per ledere altrui, deve violare se stessa, prendendo in prestito qualcuna delle *ragioni* vietate alla sua irrazionalità: e il suo valere vale per quanto valgono, in fondo, quelle ragioni, commiste con le celate capziosità. Perciò la storia passa lunghi anni del suo lungo tempo a districare il vero dal falso, le volontà coerenti dalle volontà contraddittorie, gli ideali dalle illusioni, ciò che appartiene alla individualità in ascesa da ciò che appartiene alla singolarità incapace di salire alla personalità. In questo (e solo in questo) la storia delle conquiste dell'individuo, è lenta rivelazione della vera volontà dell'individuo.

Anche la distinzione tra *diritto* e *torto* non può farsi che nella storia; prenderla secondo un progetto astratto di separazione recisa, quasi automatica, non è possibile: nella storia l'individualità si realizza, nella storia l'individualità è lesa o lede, nella storia prendono corpo le maniere con cui essa si difende dalle lesioni. Se ogni individualità può espandersi per quanta è la sua individuale capacità di espandersi, regolarne preventivamente l'espansione è impossibile, a meno di non volerla limitare artificiosamente, violando lo sviluppo logico ed etico dell'individualità nella storia. Non si può, dunque, attribuire ad ogni individuo un'uguale sfera di espansione: bisogna riconoscergliene

tanta quanta sa volerne: fissare quanto ampia questa sia è possibile solo *dopo* i vari momenti della realizzazione di ciascuno.

Ognuno ha diritto ad espandersi fino a che la difesa di un'altra individualità non lo limiti: perché questo avvenga, e sia così riconoscibile come fenomeno a sé, è necessario che la eventuale reazione dell'altra individualità non sia un'offesa, che pretenda ciò che non è e non ha, bensì una difesa che protegga l'espansione di un soggetto nel suo essere individuale: non tentata azione singolaristica, ma reale azione. Ma come si fa a distinguerle? Come si fa a riconoscere l'attività di difesa con cui l'individuo, avvertita la lesione, reagisce? Il problema, si badi, non è del suo *essere*, bensì del suo *essere riconosciuto e riconoscibile*. La dottrina del *risentimento giuridico*, di cui abbiamo fatto cenno, suggerisce un criterio certamente valido, ma aleatorio, fondato su un'esperienza che per svilupparsi nell'intimità segreta del sentimento, è difficilmente accertabile. Una filosofia del diritto che si basi sulla realtà del risentimento giuridico va incontro alle difficoltà proprie di tutte le «filosofie dei sentimenti», che, ai margini della consapevolezza razionale, solo raramente riescono ad entrare nella coscienza filosofica, anche se ogni filosofia deve sforzarsi di facilitarne, in un modo o nell'altro, l'ingresso. Quali sono le occasioni in cui il mio risentimento giuridico imperiosamente si risveglia e mi guida, io, rispetto alla personalità mia, posso sapere con certezza, seppure con quella certezza sentimentale che è tanto più sicura di sé quanto meno riesce ad esprimere la sua sicurezza. La manifestazione dell'intenzionale, dell'emozionale, del profondo della soggettività, può riuscire facile, tormentosamente facile, nell'effusione lirica abbandonantesi alla sua improvvisa spontaneità, ma riesce sempre difficile se cerca esprimere in termini tutti razionali la verità dell'ineffabile. La «filosofia dei sentimenti» si muove sempre ai confini della filosofia: aver nozione di questa limitazione è utile e doveroso. Notato ciò, non pare superabile la difficoltà di riconoscere la violazione della personalità offesa attraverso il «risentimento»: anche ad ammettere che esso, in sé e per sé, possa essere la misura infallibile della lecita reazione della personalità lesa (e, in verità, per ammetterlo senza riserve bisognerebbe dimenticare le acute pagine che Scheler dedica alla nozione generale di *risentimento*, allacciando criticamente il suo ragionamento a spunti di Nietzsche), è giusto riconoscere che ne manca una sicura manifestazione. D'altro canto, considerato il diritto nella attività della individualità che resiste alla lesione, vista l'origine della giuridicità in questa attiva resistenza, bisogna rilevare come la logica stessa del discorso richieda di chiarire che la sensibilità di ogni individuo non può non essere, per ogni individuo, diversa, per la diversità stessa della natura dell'individualità.

Realtà della vita sentimentale del soggetto e sua differente sensibilità sono fenomeni che sfuggono completamente a chi guardi il diritto dall'esterno dell'individualità, preoccupandosi della sua esistenza individuale solo per cercare di dare a ciascuno, in qualsiasi situazione, una parte uguale di diritto da impiegare. Ma, per un altro verso, realtà della vita sentimentale del soggetto e sua differente sensibilità sono fenomeni che non possono essere adeguatamente valutati relativamente al manifestarsi storico della giuridicità fino a che appartengono ad una sfera tutta psicologica, personalissima, in cui rimangono suggellati. Per esaminare quei fenomeni, per evitare di ignorarli, per conoscerli per quel tanto che sono riconoscibili, non c'è che un modo: continuare a guardare il diritto come si manifesta nella storia. Abbiamo detto che la dimensione della storicità, necessaria al realizzarsi dell'individuo, è la dimensione in cui il diritto compare, con la difesa dell'individualità realizzantesi; abbiamo visto che il diritto non nasce fuori dell'individuo, bensì nell'individuo e per l'individuo, a conservazione del suo esistere, del suo resistere alla lesione; dobbiamo ora (per giustificare la definizione che ne abbiamo abbozzata) coglierlo come è possibile coglierlo nel suo manifestarsi. Certamente, l'*optimum* sarebbe registrare i vari risentimenti giuridici personali e il loro incontrarsi, separatamente ed organicamente osservati. Una simile registrazione già apparterrebbe alla dimensione della storicità giacché la realizzazione della individualità è nella storia. Ma il momento in cui il risentimento di ciascuno si forma e promuove l'azione difensiva è difficilmente riconoscibile: più che conoscerlo, io ne desumo l'esistenza dalla esperienza, incomunicabile, o mal comunicabile, del mio io. Per superare l'ostacolo di codesta incomunicabilità ed allontanarmi dall'auspicato *optimum* quanto meno è possibile, devo guardare non l'irricognoscibile, o difficilmente conoscibile, difesa nel suo segreto sorgere, ma i mezzi che l'attività difensiva dell'individualità crea per impedire che le lesioni dell'individualità abbiano il sopravvento. L'insieme dei mezzi rivolti a questo scopo non è un complesso immutabile; al contrario, pur presentando, spesso, significative caratteristiche costanti, muta come mutano le reazioni dell'individuo di fronte al torto: si concreta, di volta in volta, in istituti giuridici che non sono del l'Umanità esistente nella tipicità di uomini astratti, ma sono degli uomini quali si realizzano nelle varie situazioni della loro storia. Chi vuole vedere in che modo gli individui reagiscano al torto difendendosi con l'attività giu ridica deve guardare i vari aspetti del manifestarsi di questa attività: non esistono *modi* universalmente validi perché gli individui devono predisporre le difese della loro individualità come individualmente possono e sanno, nelle occasioni storiche del loro realizzarsi. Questa predisposizione di mezzi idonei (più o meno

idonei) alla difesa può essere del «primo forte» che, riconoscendosi individuo nella diversità sua dagli *altri*, voglia difendere sé e la sua nuova stabilita sede contro le lesioni di tutti *gli altri* rimasti allo stato errabondo e ferino: l'ipotesi vichianeggiante già consente di configurare, in una simile situazione, il caso della «legittima difesa». Tuttavia la storia è storia proprio perché va oltre questa congetturale casistica ed è fatta dall'uomo che collabora con l'uomo nel resistere ai pericoli comuni, per prevenirli, per scongiurarli, per limitarli. Nella storia si ha, dunque, lo spontaneo incontro fra le difese individuali, vicendevolmente perfezionantisi nella cooperazione. Io sono *con* qualcuno *contro* qualcuno: la *comunicazione* fra soggetti è tale prima ancora di essere *comunanza* e *comunità*. («Chi non vede che la coesione sociale è dovuta in gran parte alla necessità per una società di difendersi contro altri, e che amiamo e viviamo insieme con un gruppo di uomini soprattutto per far fronte contro tutti gli altri?»; questa domanda di Bergson sembra compendiare in sé tutte le plurisecolari meditazioni sul tema).

L'attività di difesa dell'individualità realizzantesi nell'attuarsi nella storia è riconoscibile nei mezzi che predispone; ricorre a mezzi istituiti, organizzati diversa mente come sono diversi gli individui storici; associa e collega gli individui che si espandono, e quindi si difendono, nella medesima direzione. Si hanno, perciò, *mezzi* che sono *posti* diversamente nelle diverse *società*. Il di ritto positivo, nelle sue infinite forme storiche, è, appunto, la posizione, l'organizzazione di tali mezzi. Da ciò provengono tutte le varie opinioni intorno alla *strumentalità*, alla *positività*, alla *socialità* del diritto. Poiché il diritto appare sotto specie di predisposizione di *mezzi* se ne considera la funzione strumentale. Poiché il diritto *pone* diversamente i suoi mezzi a seconda delle esigenze difensive delle diverse individualità variamente realizzantisi nella loro storicità, si prende in esame soltanto questo *porre* da parte di chi in maniera più manifesta li *pone*. Infine, poiché il diritto è posto da comunità di individui riuniti nell'assetto di società, se ne considera l'aspetto *sociale*. Nessuna di queste valutazioni è erronea; tutte queste valutazioni sono nel vero; però hanno il torto di essere parziali, di fermarsi a mezza strada nel loro esame. La predisposizione di *mezzi* da parte del diritto autorizza a ritenere che il diritto sia una mera *tecnica*, al servizio di qualcosa che gli è estraneo, o piuttosto è creazione di mezzi la quale, in se e per sé, è giuridica, giacché è unità di mezzi e di fini volta ad assicurare un'attività individuale senza di cui l'individuo umano non riuscirebbe ad essere, soccomberebbe alle offese lesive della sua individualità, nemiche della sua necessaria espansione? La tecnica in cui il diritto si concreta e si rende riconoscibile presuppone la difesa dell'individualità decisa a conservare se stessa contro la lesione: se

vedere chiaramente la difesa individuale nella sfera in cui essa incomincia è impossibile, o difficile; se stabilirne con esattezza gli inizi senza ricorrere al chiaro manifestarsi dell'individualità che organizza le sue difese e si allea con altri uniformando gli sforzi non è facile; osservare soltanto i mezzi senza risalire a tutto lo sforzo che li crea e li spiega è limitarsi ad un'osservazione incompleta.

Altrettanto parziali sono, per conseguenza, le altre valutazioni. Non c'è un diritto «ideale», in una sua morale intangibilità e purezza, e un diritto «storico», comandato, in una specie di *corvée*, a discendere dal cielo giusnaturalistico dei puri ideali per marciare faticosamente lungo le impervie strade della città terrena: il diritto *in civitate positum*, imperfetto, manchevole, limitato come tutte le cose che stanno nel mondo umano, è il solo diritto esistente: questo diritto, però, non è soltanto nelle leggi e nei decreti posti dagli uomini, ma anche nei bisogni, nei desideri, nelle speranze, negli ideali che sono in quegli uomini che pongono quelle leggi e quei decreti e che predispongono leggi e decreti, e istituzioni, e organismi semplici e complessi, per difendere il loro diritto ad avere quei bisogni, quei desideri, quelle speranze, quegli ideali, la *positivizzazione* del diritto in comincia da quella volontà di difesa, dallo sforzo con cui il diritto è espresso dall'individuo che vuole porlo e si incontra con altri nel medesimo sforzo o ne viene ostacolato. Il diritto è il diritto storico se osservato nella completa sua storicità, nel realizzarsi della volontà dell'individuo nella storia; è il diritto positivo se visto nell'intero suo positivizzarsi, fino alla ragione per cui l'individualità lo pone. Anche per questo, la *socialità* non è attributo che spetti al diritto per se stesso, quasi che l'individuo la trovi nell'incontro con gli altri, uniti nella stessa eventuale difesa, e il diritto, in sé, ne sancisca poi il rinvenimento: l'individuo, in quanto vuole personalmente espandersi nella sua umana soggettività, ha in se medesimo (come sappiamo) l'obbligo del rispetto dell'*aliud* e dell'*alter*, quindi, se vuole tener fede al suo essere soggettivo, non può fare a meno di essere socie vole: pertanto, nella socialità egli completa la sua coerente socievolezza, non la rinviene; piuttosto che ricevere la socialità dal diritto, la attribuisce al diritto, mantenendosi fedele al suo essere individuale, agli obblighi che implica.

Insistere sulla *strumentalità*, sulla *positività*, sulla *socialità* del diritto è logicamente lecito a condizione che queste valutazioni accettino la loro integrità e cerchino se medesime fin dal momento in cui esse incominciano, che è dentro, non fuori la vita dell'individuo. Guardare i mezzi creati dalla individualità per la propria difesa è guardare l'individualità nell'aspetto in cui li crea, nei modi con cui li crea, ma anche nelle ragioni per cui li crea: ciò giustifica, inoltre, la ricerca della razionalità di quei modi nel vario loro apparire, in una

fenomenologia che è, appunto, la fenomenologia del diritto, quale è nelle varie difese pensate dall'individuo nel suo storico atteggiarsi, nel suo personale realizzarsi (in una fenomenologia che va, così, oltre la conoscenza strettamente giuridica).

Insistere sulla *strumentalità*, sulla *positività*, sulla *socialità* del diritto è lecito a condizione che con questa insistenza non si voglia dire che il diritto sia *strumento* per qualunque fine, estraneo al suo essere, sia *positivo* perché posto con questo o quel mezzo particolare (che sarà sempre uno dei mezzi possibili); sia *sociale* perché condizionato dalla riunione di singoli in società (che stanno in società solo se hanno rinunciato alla singolarità assoluta, anche quando contraddicano poi la rinuncia che tuttavia hanno compiuto).

Perché *strumentalità*, *positività*, *socialità*, invece di essere prese per quelle che sono, cioè aspetti del concretarsi dell'attività giuridica, sono per lo più considerate come elementi che provano la relatività (diciamo così) del diritto, attestando l'incapacità sua a porsi con absolutezza, a intervenire nella storia separando una volta per tutte, recisamente, l'espansione dell'individualità, che vuole espandersi quanto può, e il torto della singolarità, che attenta a quella espansione, cerca di limitarla, di violarla, di negarla? Perché dall'esame di quegli aspetti si risale generalmente alla conclusione del valore funzionale del diritto, privo di una sua autonomia e quindi tale da dover essere ricondotto ad un momento *lato sensu* economico, utilitario, della attività individuale, come realtà posta da una volontà che non vuole, a rigore, il diritto, ma vuole altra cosa dal diritto ed è strumentalmente aiutata, dalla supplementare, accessoria esistenza del diritto, a conseguire il vero, principale scopo suo? Perché, per un altro verso, quasi per desiderio di allontanare lo sguardo dalla dura fatica con cui il diritto compie se stesso in mezzo al travaglio del mondo umano, si fa astrazione dal realizzarsi storico e positivo della giuridicità e se ne fa, al massimo, il pallido riflesso di un altro diritto, che è il presunto «vero diritto», quello che non è nella storia degli individui, ma in ordine di perfezione fuori della dimensione storica? L'affinità fra i due punti di vista opposti è palese: in entrambi i casi il diritto, quale è e si manifesta, è considerato manchevole perché non *assoluto*. Visione economicistica del diritto e visione giusnaturalistica suppongono entrambe che il diritto, per essere qualcosa di non accidentale, debba essere diverso da quello che è: se è nella storica positività (si ragiona) ne viene assorbito, esaurito, quindi tutto tecnicizzato: se è nella storica positività (si ragiona) deve avere la sua essenza vera al di là, al di sopra di essa. Delle due prospettive non è difficile scorgere la causa principale, che, in entrambi gli angoli visuali, è disconoscimento dell'essenza del diritto perché è disconoscimento del valore di ogni individualità: si ritiene che il diritto sia mera

tecnica o sia riflesso di un ordine più alto perché lo si vede incompiuto: incompiuto in quanto obbligato a lottare per la sua esistenza, incompiuto in quanto difficilmente riconoscibile nel suo intero compiersi. Nelle concezioni della pretesa strumentale tecnicità del diritto storico riaffiora l'errore del particolarismo che tenta negare che l'incompiuto sia incompiuto, per l'insofferenza della limitazione, pur necessaria al progrediente compimento della libera individualità; nelle concezioni della pretesa superiorità di un diritto ideale riaffiora l'errore dell'universalismo, che tenta presentare l'incompiuto come realtà che non debba liberamente compiersi, ma debba essere autoritariamente compiuta dal l'intervento assoluto dell'universalità, *ab extra*.

La misurazione del diritto nella dimensione della storicità deve evitare che riaffiorino valutazioni parziali: il diritto come attività volta alla creazione di mezzi idonei ad impedire attentati all'espansione dell'individualità umana realizzantesi nel mondo storico, da un lato può sapere che la giuridicità comincia nella difesa dell'individualità perché acquista questa consapevolezza nella logica stessa della soggettività, dall'altro può attendere di vederne le più chiare e sicure manifestazioni nei mezzi che quella difesa pone in essere nella varietà delle esigenze e delle situazioni. Il diritto non è soltanto in questi mezzi; tuttavia va studiato nella organizzazione di essi, nelle maniere in cui si manifesta, va esaminato attraverso le sue creazioni per essere compreso nella sua interezza. L'incompiutezza del diritto non ha ragione di negarsi: non ha bisogno di dichiararsi pura tecnica, soddisfatta di sé: il suo essere incompiuto è il suo essere storico, è la condizione necessaria del suo libero compiersi, vale a dire del libero compiersi degli individui che, attraverso la difesa giuridica, difendono se stessi dalle lesioni insidianti il loro esistere.

Bisogna sempre guardarsi dall'insofferenza verso l'incompiutezza dell'individuale, che è presupposto del realizzarsi dell'individualità progrediente, la quale è incompiuta perché, attraverso le prove della storia, deve compiersi. Tuttavia si capisce che l'insofferenza della incompiutezza dell'individuale riaffiori continuamente nella storia, quasi per testimoniare, con le sue stesse incomprensioni, l'ansia di assoluto, di perfezione che domina anche la vita storica. Si capisce che l'individuo si stanchi di dover lottare perpetuamente per la difesa della sua espansione ed invochi, o vagheggi, interventi che lo sollevino dalle tribolazioni di quella lotta e di quella stanchezza, che pur sono la sua vita, sono i segni della sua libertà. Si capisce che l'individuo ambisca a difendersi sempre più e sempre meglio contro tutte le lesioni possibili e sia perennemente scontento dei mezzi che, insieme con i vicini di vita, ha predisposto per la difesa: ne è scontento perché quei mezzi lo difendono non perfettamente, ma

come meglio possono, cioè per quel tanto che la capacità individuale (cooperante nella raggiunta collettività) di volta in volta sa e può, in un complesso di modi e difettosi e meritori. L'individuo vorrebbe migliorarli soprattutto nella direzione suggeritagli dalla difesa della propria individualità: migliorare il diritto è nel suo diritto. Ma tanto stretta è la connessione fra diritto e difesa dell'individuo che colui il quale vuole migliorare il suo diritto vi riesce se, mantenendosi sempre fedele, personalmente, alla sua dignità di uomo, abbia lucida nozione del valore dell'individualità quale è sentito nella situazione storica cui egli, volente o nolente (più volente che nolente, in quanto sta nella vita) partecipa. Quando abbia tale lucida nozione, colui che voglia migliorare il diritto – il riformatore – saprà quale comportamento adottare: se le difese sono vigili e gli individui attivi nella loro sensibilità, il riformatore potrà dedicarsi ai miglioramenti invocati; se le difese sono allentate e, per stolidità e pigrizia, gli individui sono disposti a cedere facilmente alle lesioni, conservando, progressivamente, una parte sempre minore del loro diritto a difendersi, il riformatore avrà un compito arduo ed ingrato, compito che può essere assunto solamente da chi sia disposto a sfidare le coscienze imbelli (declinanti verso il non-diritto) con la propria individuale coscienza solerte e non con la querimonia vanamente petulante: in tali situazioni, quando gli individui desiderosi di abdicare alla loro stessa individualità escogitano effimere formule che mascherino il graduale cedimento di tutte le difese, la difesa intransigente del diritto, difendendosi anche contro la lesione della non-difesa, o della difesa vile ed avvilita, dovrà essere, se sarà davvero pronta ad accettare tutte le sue dure responsabilità, pronta perfino ad affrontare il sacrificio supremo. Anche la lotta per il diritto ha i suoi disertori ed i suoi eroi: nei momenti in cui i disertori abbondano e prevalgono, l'individuo, che voglia rivendicare il suo *diritto al diritto*, non può combattere con la precisa e persuasiva protesta, ma solo con la persuasione esemplare del sacrificio, mai infruttuoso. Se non sia pronto perfino a questo, deve rassegnarsi a vedere il diritto decadere nelle involuzioni per cui lo spazio libero della individualità viene sempre più circoscritto, oppure (le circostanze, spesso, realizzano successivamente ambedue le ipotesi) nelle situazioni in cui non c'è più distinzione fra espansione lecita e violenza perché solo la reciproca sopraffazione è possibile, sicché il diritto certamente si estingue, per rinascere, per ritornare alla luce dopo lo sprofondamento nelle epoche senza umana storia. Consapevolezza attiva dell'individualità e diritto sono realtà indissolubili: il decadimento dell'una è il decadimento dell'altro. I ferrei tempi, nei quali «non resta che far torto o patirlo», sono quelli in cui con maggiore evidenza risalta, dolorosamente, il nesso fra

coscienza del l'individualità e coscienza giuridica: se la prima si oscura, la seconda si estingue.

JUS AB HOMINIBUS INSTITUTUM

«Il fiume forma le proprie sponde, e ogni idea accettabile pone i suoi canali e prepara la sua buona accoglienza: produce perciò le istituzioni che la esprimono».

EMERSON

L'attività con cui l'uomo pone mezzi che difendano, nella storia, la sua individualità contro le offese altrui si estrinseca in una serie di azioni che costituiscono la *positivizzazione* del diritto. Una descrizione, di questa serie di azioni che tutte le elenchi e le classifichi è impossibile, giacché esse, da un lato, sono innumerevoli, per la varietà delle situazioni in cui l'individuo umano si trova nella necessità o nell'opportunità di difendersi, dall'altro si adattano, imprevedibilmente, a tali situazioni. La difesa giuridica dell'individualità non nasce come una casistica di tutte le lesioni eventuali; se così fosse, per quante essa ne prevedesse, ne trascurerebbe sempre qualcuna; nasce, invece, dallo stimolo di un pericolo già provato o avvertito come possibile, conosciuto come lesivo. Questo stimolo di un pericolo provato si traduce in un sensazione di danno temuto. C'è dunque questo stimolo e c'è la consapevolezza che si tratti di avvertimento di una lesione almeno incombente, o eventuale. Certo, nelle forme progredite di diritto, il legislatore è fornito di più esperta facoltà di previsione, quindi elenca, a difesa delle individualità, molte lesioni possibili: tuttavia prevede sempre quelle prevedibili in base all'esperienza. Anche la sua capacità di previsione è limitata alla sua esperienza, diretta o indiretta, accresciuta sì, ma non sostituita dal razio cinio lungimirante degli individui più dotati di prudenza. L'esperienza della lesione, quindi, ha un influsso tanto più ampio quanto più è consapevolmente avvertita: non basta la sensazione dello stimolo a mettere in movimento l'attività difensiva contro la lesione; occorre che la sensazione si faccia consapevolezza. Ma neppure questa consapevolezza è sufficiente: l'individuo che si rende conto del pericolo di lesione, quindi del bisogno di difesa, non deve e non può fermarsi in questo stato: deve agire per difendersi, per predisporre dei mezzi che difendano senza ledere, senza recare danno a chi non leda (se a loro volta fossero lesivi non sarebbero mezzi giuridici, semplice mente perpetuerebbero, accrescerebbero la serie delle offese: la forza, come violenza, non può

che attizzare il *bellum omnium contra omnes*; può tutto, o molto, tranne che instaurare l'ordine e impedire l'offesa). Saper predisporre quei mezzi non è di chiunque: quanti individui hanno patito il *torto* prima che nascesse il *diritto*? quanto tempo avrebbe vissuto il diritto tramandato se generazioni di ignavi lo avessero ricevuto e non fosse stato fra loro chi, accogliendolo, lo avesse fatto proprio e come tale lo avesse rinnovato, a sua volta tramandandolo? quanto tempo sopravviverebbe il diritto se soltanto uomini inetti dovessero ereditarlo? Oltre la sensazione del danno te muto, oltre la consapevolezza della difesa, è dunque necessario spirito d'intrapresa; e non solo generico, ma rivolto a preparare i mezzi che impediscano la lesione. In questa fase l'individuo si lega con l'individuo che abbia avvertito gli stessi bisogni; né, d'altra parte, ognuno li avverte in uguale misura, bensì in misura diversa; ne, d'altra parte, ognuno li avverte in una maniera, bensì in maniere diverse, che variano a seconda degli interessi più esposti, meno esposti, a seconda cioè degli interessi particolari. Se un individuo vuole unirsi all'altro, agli altri, nel predisporre le difese contro la lesione, dovrà superare la particolarità del suo interesse: non rinnegarla, ma mediarla. Un individuo saprà farlo meglio, un altro peggio: uno non riuscirà a staccarsi dalla sua particolarità, pur riconoscendo la necessità del superamento e ritarderà la sua decisione; uno, più pronto, riuscirà subito, avendo l'intuizione lucida dell'interesse suo come eventuale interesse comune; si darà, allora, a fare opera di persuasione presso l'altro, ancora riluttante; vorrà convincere l'altro a superare quell'immediatezza senza rinnegarla, ma mediandola; si farà, in certo modo, mediatore in quest'opera di mediazione, che è di persuasione; troverà tesi a favore dei mezzi di difesa da predisporre prima che siano predi spostati; li progetterà; ne criticherà alcuni proposti per proporre altri, da lui ritenuti migliori. Una volta che siano stati accettati e *posti* ne vedrà prontamente le deficienze e curerà di eliminarle o correggerle (così l'*jus condendum* assicura, dialetticamente, il progresso dell'*jus conditum*: così l'*jus condendum*, in tutte le sue forme, da quelle più rudimentali a quelle più raffinate, partecipa della positività del diritto). Naturalmente, nella difesa della propria individualità insidiata è più sensibile colui che abbia più chiara nozione della realtà di ciò che dalla lesione è offeso, o può essere offeso: la realtà della personalità in pericolo. La personalità è tanto più esposta a questo pericolo quanto più è grande, sebbene la sua ampiezza sia prova di una forza di espansione che, per essere forza, è anche più resistente, atta alla difesa. Tuttavia, chi meglio «conosce se stesso», avendo compiuta nozione del valore dell'individualità in giuoco nella competizione dell'esistenza, per il fatto medesimo di essere più sensibile, soffre di più a causa della lesione, o nel timore di essa:

perciò sente di più il bisogno di difesa, che crea il diritto. Chi non ha coscienza di sé non ha, non crea diritto. Non per niente Hegel ha scritto che gli animali «non hanno alcun diritto alla loro vita perché non lo vogliono». Similmente, per Hegel, lo schiavo è ancora al di qua del diritto perché non si è reso consapevole della propria umanità e non agisce per rivendicarla ed affermarla, sicché essa sorge solo dopo che la rivendicazione si sia compiuta (e, se non si compia, la responsabilità storica va attribuita allo schiavo sottomesso non meno che a coloro che lo tengono in soggezione). Tra coscienza di sé ed esigenza giuridica c'è una relazione diretta. L'uomo, quanto più ha coscienza di sé, tanto più ha, chiede diritto; infatti, quanto meno ha coscienza di sé, tanto meno ha diritto (si ha palese con ferma di ciò specialmente in alcune forme di «limitazione della capacità giuridica» della persona, quali sono previste, con elaborazione più o meno meditata, da quasi tutti gli ordinamenti giuridici). Per avere il diritto che gli spetta, l'uomo non può ricorrere che a mezzi giuridici, espandendo la sua personalità nella misura in cui ha ragione di espandersi, combattendo per difendere questa sua ragione: quando creda di poter ricorrere, per conseguire quel fine, a mezzi non giuridici, a mezzi che non difendono ma offendono, non solo non può conseguirlo, ma mostra di avere frainteso la connessione tra espansione dell'individualità e difesa giuridica, legale fra loro soltanto se ognuna sia se stessa e non faccia violenza, prima che ad altri, a sé: non può avere *più diritto* colui che, contraddicendosi, violi quel diritto che tuttavia pretende. La consapevolezza di sé insegna all'uomo, prima di tutto, che per *avere diritto* bisogna rispettare il di ritto: chi lo nega, lo sottrae a sé e agli altri: non può possederlo. La consapevolezza di sé insegna, dunque, a combattere per il proprio diritto cercando consensi, persuadendo gli altri ad unirsi alla lotta, nella medesima direzione. In questo senso l'individuo più consapevole si fa persuasore perché persuaso. La sua «coscienza di sé» anima la difesa del concetto di individuo che è suo: infatti, le esperienze giuridiche più pensate e più vissute recano, nella loro storia, il segno di un determinato *ideale di uomo*, quale è stato sentito dalle aspirazioni e dalle speranze di quegli individui che sono riusciti ad indurre gli altri a concepire l'idea dell'uomo come essi la concepivano. In tal modo la consapevolezza del bisogno di difesa si intreccia alla «conoscenza di sé» raggiungendo, in una serie di gradazioni, i più disinteressati ideali umani, sempre stringendosi alla volontà di libertà, che riassume in sé ogni impulso dell'individuo che voglia farsi valere per quello che è, per quello che sa di essere, per quello che sa essere.

La positivizzazione del diritto, seguendo le varie fasi del diritto che lotta per essere se stesso, cioè per riuscire a difendere l'individuo nella coscienza che ha di sé, indica il processo con cui un diritto si fa

positivo, entra nella positività storica. È un lungo processo, nel quale i motivi economici e i motivi morali, più che avvicinarsi, si fondono in quel *tertium genus* che è la successione dei momenti in cui il ricorso del diritto si sviluppa: quei momenti che, a volerli (a saperli, a poterli) scomporre analiticamente si presenterebbero in varie fasi: insicurezza, sensazione di timore di lesione, consapevolezza della sensazione, volontà di difendersi, capacità di difendersi, unione con altri individui per la difesa, opera di persuasione a favore di tale unione, resistenza alla resistenza altrui, concepimento di mezzi idonei, discussione di essi, revisione, miglioramento dei medesimi, loro predisposizione adeguata. Certamente, una volta attuata un'unione di difesa con la prevalenza, in essa, degli individui più capaci a mediare e spiegare gli interessi comuni, a renderli uniformi in un comune orientamento (che è già comunità, società) il diritto si manifesta soprattutto in veste di comandi emanati da codesti individui agli altri; ma questi imperativi in tanto valgono, in tanto hanno (anche) una possibilità di imporsi coercitivamente per una sanzione (se trascurati o violati) in quanto quegli stessi individui siano davvero capaci di compiere l'opera loro (o, almeno, si ritenga che sappiano compierla), quindi emanino comandi che siano ubbiditi, ubbiditi perché generalmente rivelatisi atti a tutelare gli interessi della cui comunanza gl'individui associati sono stati persuasi. C'è dunque un'organizzazione e una comunità sociale costituita come società di individui raggruppantisi: ma entrambe non stanno a sé: appartengono al complicato itinerario di formazione e sviluppo del diritto; ne sono una parte, spesso notevole, e tuttavia eventuale, e tuttavia provvisoria, giacché il diritto vive appena l'individuo, assunta consapevolezza della propria individualità, ne predispone la difesa contro le lesioni; vive, cioè, anche se una società non si è costituita, politicamente, intorno a quel bisogno di difesa. Max Weber, nelle sue importanti ricerche di sociologia giuridica, ha messo bene in luce le relazioni possibili che, agli albori di ogni vita sociale, passano fra l'*agire* e il *difendersi*, mostrando come il generalizzarsi e il razionalizzarsi del diritto, nel progresso delle esperienze giuridiche, si svolga tutto dalle originarie forme di azione e di difesa, poi istituzionalizzate in forme sistematiche tipiche (le quali appaiono più che mai caratteristiche nell'evoluzione del diritto penale che sviluppa dall'iniziale vendetta dell'offesa, prima singolare poi collettiva, l'apposito «procedi mento penale» vincolato a regole fisse).

D'altro canto, nessuna società, quando sia infine riuscita a costituirsi, è permanente: dura un tempo più o meno lungo, ma si rinnova (con o senza soluzione di continuità) come si rinnovano gli interessi e gli ideali che dalla difesa delle individualità derivano. Anche a questo proposito si vede che la società non determina

l'esistenza del diritto. Né, d'altro canto, le disposizioni precettive emanate da coloro che nell'unione degli sforzi individuali per la difesa contro le lesioni hanno posizione eminente e capa città riconosciuta son tali da apparire atte a rappresentare tutto il diritto: nello svolgersi delle situazioni in cui il diritto si concreta, l'emanazione dei comandi da parte di coloro che sono qualificati ad emanarli è una delle situazioni in cui il diritto prende corpo: nulla di meno, nulla di più. Spesso il comando normativo, per la sintesi di esperienza che rappresenta, per la tensione di volontà che sottintende, ha un valore paradigmatico e perciò può essere assunto come modello del diritto; ma questa sua tipicità espositiva, che si accompagna alla facilità con cui esso può essere rilevato dalla scienza giuridica, non racchiude in sé tutto il diritto. Né, del resto, potrebbe condizionare la totalità del diritto un aspetto della giuridicità a sua volta condizionato nella sua stessa positività: il precetto legislativo intanto è, in fatti, se medesimo in quanto riesca a regolare il rapporto di vita che vuole regolare e, quindi, non solo deve conoscere quel rapporto, ma adeguarvi; deve regolarlo come quello vuole essere regolato: il *regolato* condiziona la *regola* da cui è disciplinato. Anche l'ubbidienza alle re gole comandate non è estranea alla capacità di regolare propria del regolante: se il legislatore mostra di non saper mai adeguare la sua volizione precettiva al fine particolare da perseguire e sempre fallisce lo scopo, l'ubbidienza viene meno.

Il comando giuridico è veramente *legge* (tutto lo sviluppo della scienza giuridica induce a queste conclusioni) se non comanda quello che vuole, ma quello che deve volere per consentire alle volontà singole di realizzarsi nell'ordine giuridico che da quei comandi è sorretto, previsto, organizzato. Non basta che il comando giuridico sia *posto*; non basta che sia *praeceptum positum*. Occorre che sia ubbidito, accolto, eseguito, applicato: occorre che sia tale da farsi ubbidire, accogliere, eseguire, applicare. L'*jus* è molto più del mero *iussum*. Il diritto non è una proposizione comandata, ma un'esperienza ordinata.

Insomma, la disposizione legislativa non ha in sé la sua ragione: «la ragione della legge (ci ha insegnato Vico nella *Scienza Nuova*) è una conformazione della legge al fatto, vestito di tali circostanze, le quali, sempre che vestono il fatto, vi regna viva sopra la ragione della legge»: se la condizione, che è precisamente fissata dal vichiano «sempre che», non si verifica, la legge non «regna» che sulle tavole su cui è scritta e presto decade, abdica. È stato un grande giurista come Rodolfo Jhering a scrivere, senza esitazione: «Una regola giuridica, che non fu mai attuabile, ha perduto la capacità di esserlo, neppure può pretendere a cotal nome. Essa è una molla guasta, che non collabora nel meccanismo del diritto, e che può esser tolta via senza che nessuna alterazione ne segua».

Il momento precettivo è soltanto uno degli aspetti in cui il diritto, nel suo svilupparsi, si positivizza: gli imperativi legislativi sono fra i mezzi con cui la difesa giuridica si attua: non sono i *mezzi* per eccellenza. Le unioni di individui incontratisi, più o meno durevolmente, in una difesa comune, o in una serie di orientamenti difensivi affini, vedono nell'imperativo giuridico l'espressione più evidente della giuridicità perché è la maniera con cui essa più energicamente si presenta alla loro attenzione e più la colpisce. A sua volta, la scienza giuridica si sofferma su quell'espressione più evidente, oltre che per la facilità della rilevazione del fenomeno giuridico in tale specie, per il bisogno che ha di *evidenza*, che è il presupposto della *certezza*. Proprio perché il diritto si estrinseca in modi diversi e appare nel mondo ogni volta che l'individualità offesa reagisce predisponendo mezzi con cui difendersi, il compito della scienza giuridica è difficile già nella determinazione dei fenomeni che le appartengono, che rientrano nel suo campo di ricerca: perciò spesso essa è accusata di mescolare alla sua indagine elementi «sociologici», politici, economici, morali, religiosi che non sono suoi. Poiché, tra i vari modi con cui le manifestazioni della giuridicità si presentano è certamente la maniera legislativa, la scienza del diritto si mette al sicuro, diciamo così, nella sua rilevazione limitando la sua indagine soltanto a questo modo (e talvolta il discorso giuridico rigoroso riconosce questo suo limitarsi: pone espressamente un confine al suo rilevare, quasi argine contro cui debbano infrangersi le ondate di vita che trasportano elementi difficilmente riducibili agli strumenti di osservazione del giurista). Ma ciò procura subito alla ricerca del diritto un'altra accusa, altrettanto valida: quella di lasciare fuori dei suoi confini tutti i modi diversi dalle norme legislative, con cui la giuridicità si presenta. Sembra che tutte le discussioni intorno al positivismo giuridico debbano perennemente oscillare fra questo peccare per difetto e questo peccare per eccesso: qui è, infatti, il comune sottinteso delle motivazioni di tutte le critiche favorevoli o sfavorevoli ai metodi del giuspositivismo. Del resto la revisione cui intelligentemente, nel suo progresso, il positivismo giuridico ha sottoposto se stesso sembra dar ragione a coloro che chiedono che la rilevazione della scienza giuridica non si arresti alla sfera dei precetti legislativi, ma esamini la varietà del formarsi del diritto, il quale è *positivo* o che sia *spontaneo*, o che sia deliberatamente voluto, *posto* da un legislatore; oppure chiedono che quella rilevazione studi, col formarsi delle norme, il loro effettivo valere, e i *fatti* che possano dirsi *normativi*, nonché il comportamento dei destinatari dei precetti, l'*organizzazione* entro cui il diritto si muove e da cui sembra promanare. Quest'ultima richiesta favorisce la tendenza istituzionalistica che, per dimostrare che «il diritto è *anche norma*», per

«mettere in evidenza qualche altro aspetto del diritto» (secondo il programma chiaramente formulato da Santi Romano in quel classico della scienza giuridica del Novecento che è l'*Ordinamento giuridico*) finisce col risalire, dall'imperativo emanato dagli individui qualificati ad emanarlo in una associazione umana, a tutt'intera l'associazione, intesa come *istituzione*, *ordinamento*. (È opportuno, appunto, pensare più che al concetto di Hauriou, al concetto di Romano, deliberatamente meno aperto a suggestioni extragiuridiche e perciò più indicativo come sintomo di un atteggiamento della scienza del diritto: *ordinamento giuridico*, o *istituzione*, è «ogni ente sociale che abbia un aspetto stabile e permanente, una propria struttura e organizzazione, e che quindi, riducendo ad unità i vari individui, nonché gli altri elementi che lo compongono, acquisti, rispetto ad essi, una vita propria e formi un corpo a sé»). Nemmeno questo ampliamento del raggio di osservazione può, però, a sua volta, comprendere l'intero itinerario della attività giuridica: l'organizzazione emanante è fenomeno più vasto del precetto emanato, ma è, anch'esso, uno dei mezzi che possono essere predisposti per la difesa giuridica. Le alleanze fra individui incontratisi in un'unità di intenti danno luogo ad una cooperante comunanza in cui si individuano le varie forme di *società*; ma l'esistenza di simili organizzazioni sociali aiuta, sorregge il diritto, ne favorisce lo sviluppo, ne facilita la realizzazione; tuttavia non è il *diritto*; è soltanto un momento (tra i più rilevanti) dell'esistenza storica della giuridicità: non la comprende per intero e non ne è interamente compreso giacché la vita della società non è tutta giuridica: *jus* e *societas* non coincidono. Se l'istituzionalismo volesse non tanto «mettere in evidenza qualche altro aspetto del diritto», bensì rendersi conto di tutto il diritto, non dovrebbe dire che *il diritto è l'ordinamento*, ma dovrebbe dire quando come e perché le azioni individuali si ordinino determinando l'ordinamento come giuridico.

L'organizzazione del diritto non è solamente l'organizzazione delle società nate dall'incontro fra individui riuniti in più o meno durevole unità di intenti; è l'organizzazione di tutti i mezzi che, di volta in volta, nelle varie situazioni storiche, gli individui possano predisporre per difendere la loro individualità. Infatti la scienza giuridica, quali che siano le sue impostazioni programmatiche e le sue preferenze dottrinarie compie il suo lavoro ponendosi spregiudicatamente di fronte alla realtà che le appare come giuridica per analizzarla ed interpretarla, contribuendo a modificarla con la sua analisi e con la sua interpretazione. In questo senso si capisce, sotto l'apparente tautologia, l'affermazione di uno dei maggiori giuristi dell'età moderna, secondo cui «il diritto non è che la totalità dei suoi singoli istituti». Questa frase nasce dall'esperienza di chi è costretto

continuamente a superare i suoi stessi schemi, le sue stesse intuizioni generali, per studiare la realtà del diritto quale gli si presenta, cioè per fermare, lungo la retta della giuridicità, quel segmento che gli è dato conoscere, scomponibile in punti distinti, tuttavia col legati dall'omogenea appartenenza allo stesso segmento. Naturalmente, ogni volta che la scienza fissa, per dir così, sul suo schermo di rilevazione un moto che appartiene ad una esperienza perennemente *in fieri*, assoggetta la sua analisi ad un inevitabile rischio di deformazione, giacché è costretta, per analizzare, a sottrarre il fenomeno analizzato al suo dinamismo di vita. Tuttavia, avendo consapevolezza del rischio e del conseguente difetto, può tentare di calcolarne, almeno in parte, gli effetti, evitando così di con fondere la parte di vita che può osservare con tutta la vita cui quella parte appartiene.

Il giurista che si affida alla logica del suo lavoro finisce col dimenticare le definizioni del diritto che eventualmente abbia formulato od accolto e guarda gli istituti giuridici così come gli vengono innanzi, offerti alla sua indagine dalla vita del diritto che gli è contemporanea, che è individuata nella storia cui egli immediatamente partecipa. La *sistematicità* delle più progredite e consapevoli costruzioni della scienza giuridica finisce con l'essere sempre relativa al sistema di relazioni in mezzo a cui operano i maggiori scienziati del diritto.

Un orientamento tra azioni affini, derivanti dall'attività giuridica umana ed atteggiandosi in maniera organica, crea, in un modo o nell'altro, un nodo di azioni o favorito o almeno non ostacolato dalla maggior parte degli altri individui circostanti: si istituisce, così, un istituto: si costituisce così una particella di vita giuridica che reca i segni di tutte le volontà che, agendo, si avvalgono di essa dandole valore, confermandole valore, aumentandoglielo con ogni conferma, involontariamente modellandone le caratteristiche, modificandole col vario atteggiarsi delle omogenee e pure differenti volizioni. L'istituto, perciò è un nodo di azioni in se stesso fornito di intima giuridicità: il legislatore e il giureconsulto non lo creano, ma lo riconoscono. L'istituto giuridico è creato spontaneamente dall'incontrarsi di azioni individuali accomunate durevolmente nello sforzo mosso verso una comune direzione, idonee a tale sforzo e perciò capaci di ottenere ed ampliare consensi al loro agire. Le azioni che creano un istituto sono tali soprattutto per l'idoneità a perseguire lo scopo che si prefiggono e per l'energica costanza con cui lo perseguono. In questo senso, l'istituto può dirsi un *voluta involontario*: è un risultato di volontà fattesi azioni, ma dipende da non individuabili volontà diverse dalle volontà costitutive: nessuno può volerlo deliberatamente stabilizzare, pur se molte, moltissime volontà, accettandolo, contribuiscano a stabilizzarlo. L'*institutum* riesce a stabilizzare e conservare le azioni da

cui è costituito e a fornire modelli alle azioni che successivamente seguono, imitano, l'esempio di quelle, perché la sua origine non è conservatrice, ma innovatrice: all'origine, esso è un centro di irradiazione di attività efficaci e lungimiranti, capaci, proprio per tale efficacia e lungimiranza, di mediare l'immediatezza originaria. Si può dire che un reciproco neutralizzarsi di impulsi diversi dia luogo ad un centrale equilibrio come condizione d'essere dei vari elementi di un istituto, purché si riconosca che quell'equilibrio raggiunto sia nient'altro che l'instabile stabilità propria di ogni stabilizzazione compiuta nel mondo storico, dove non c'è *status* che non sia un *riuscire a stare*, più o meno a lungo, nel perenne antagonismo di forze convergenti e divergenti. Le volontà individuali che si obiettivizzano nelle volontà, creatrici degli istituti, non si stabilizzano una volta per tutte, definitivamente, perché l'obiettività che esse realizzano non può essere alienazione: non è accettazione di qualcosa di astrattamente *obiettivo* che sia fuori di loro e a cui debbano esteriormente uniformarsi: è una *obiettività* che è *obiettivazione*: è il loro obiettivizzarsi quale compimento della loro soggettività in espansione. In tale aspetto, la formazione di istituti è, per le azioni istituenti, un determinarsi, un individuarsi fra varie determinatezze storiche, quindi, apparentemente, è più un restringersi che un espandersi, più un rinchiudersi che un liberarsi. Ma, di fatto, questo determinarsi è uno svolgersi: l'uomo ha bisogno di obiettivizzare il suo agire, quasi a garantirsi, nel suo cammino storico, il sicuro percorso del suo passaggio umano. Le azioni che si istituiscono nell'istituto giuridico sono azioni rappresentative di personalità, mediate nelle stabili conseguenze che creano, grazie ai consensi ottenuti.

Voglia o non voglia, la scienza giuridica ubbidisce ad un suo istintivo «realismo» quando prende in esame (come continuamente prende in esame) i vari istituti, vere *tranches de vie* del diritto, che appartengono alla contemporaneità del giurista e per questa presenza gli si impongono autorevolmente, legando la sua attenzione di scienziato così come obbligano la sua condizione di uomo, individuato in una situazione storica in cui il diritto si è individuato in una serie di istituti istituiti in determinati modi. Cogliere questa individuazione del diritto è, per il giurista, cogliere lo *jus ab hominibus institutum*, quale positivamente è, in un particolare spazio di storicità. Per provvedere a questo compito, per soddisfare la curiosità scientifica e le esigenze pratiche che caratterizzano la sua ricerca, il giurista deve indagare se l'istituto esista nella sua organica stabilità e perché sia istituito in un dato modo, rispetto alla sua stessa organicità e rispetto alla serie di istituti giuridici cui può essere comparato, in una sistematicità che talvolta è espressa dal *sistema* con cui le norme legislative si collegano, talvolta è soltanto ratificata da norme, talvolta

è determinata da formazioni di diritto spontaneo. Per studiare un istituto nella sua immanente esistenza, nei modi in cui si è istituito, nelle forme in cui si è articolato, il giurista non può limitarsi ad una semplice descrizione; se mai, può prefiggersela soltanto come programma minimo. La comprensione dell'esistenza di un istituto richiede, infatti, che l'indagante vada oltre il semplice disegno dei contorni, sappia distinguere fra l'essere e l'apparire della sua immagine, fra ciò che vi è di essenziale e di accidentale: per far questo, l'indagante deve guardare all'istituto in movimento, deve vederne le origini e gli scopi, deve conoscerne la consistenza, deve notarne le attitudini, le relazioni, le affinità, le differenze. Da questo punto di vista il giurista può dichiarare (per ricordare ancora parole di Jhering): «Non sono mai riuscito a fare a meno di chiedermi quale sia la *ratio* di ciascun istituto». Ma codesta *ratio* non è, semplicemente, lo «scopo pratico» di un istituto, giacché la vita di un'entità giuridica (come, in fondo, la vita di ogni ente) è nell'estensione che occupa storicamente la sua esistenza tra lo scopo che persegue e la realizzazione effettiva che raggiunge: lo «scopo» dice quale essa vuole essere, non quale è: in mezzo, c'è tutta la sua vera esistenza. Per stabilire perché e come un istituto giuridico si sia istituito, il giurista non deve considerarne solo lo scopo, ma tutte le manifestazioni del suo esistere che valgono a chiarirne i connotati, le caratteristiche con cui si è realizzato nella presenza storica, contemporanea al giurista medesimo e manifestante l'atteggiarsi dell'istituto stesso nella stabilità ed organicità che favoriscono l'orientamento omogeneo di azioni, da cui esso nasce. Del numero infinito di mezzi che l'individualità può creare, a propria difesa, nel mondo storico, il giurista vede quei mezzi che si organano fra loro in serie particolari, in un sistema di relazioni che stringe in un suo ordine alcune esigenze avvertite prevalenti dagli individui in un dato spazio e in un dato tempo, nei quali la loro condizione umana sia individuata. Perciò il «senso giuridico» di chi ha domestichezza con la vita del diritto appare soprattutto come intelligenza sensibile a scoprire ed intendere quelle relazioni, che sono le connessioni, esplicite ed implicite, che formano la *sistematicità* di una serie particolare di mezzi giuridici. Il giurista, da un lato, deve sapere intuire tali connessioni, anche quando siano indirette e nascoste, dal l'altro deve guardarsi dalle suggestive sollecitazioni che l'invitano a ricercare connessioni e rapporti che vadano al di là della particolarità di un sistema di mezzi giuridici. L'individuarsi dei mezzi intrecciantisi in una data sistematicità prodotta da una comune direzione delle volontà individuali, è l'individuarsi del diritto in una determinatezza che è la sua esistenza storica: la storicità dell'attività giuridica effettivamente si storicizza in queste individuate determinatezze, nelle quali il diritto va conosciuto nei sistemi

particolari in cui si concreta. La scienza giuridica moderna, qualunque sia il concetto di *ordinamento* adottato, ama dire che le varie relazioni giuridiche si connettono sistematicamente in *ordinamenti*, inclinando a presentare i confini degli ordinamenti come guarniti dalle norme che vi abbia allineato lo Stato sovrano. Ciò, tuttavia, può rappresentare, almeno parzialmente, la situazione in cui la giuridicità particolarmente si atteggia in alcune forme di esperienza giuridica, non in tutte. Essa esclude le esperienze anteriori all'avvento dello Stato moderno o estranee a questa realtà perché rappresentanti una realtà giuridica diversa (a questo proposito si citano, per lo più, i casi dell'ordinamento canonico e dell'ordinamento internazionale). Ma, comunque sia, i confini di un ordinamento sono incerti, mal disegnati nella geografia ideale del territorio giuridico: perfino a considerare l'ordinamento come delimitato dalla estensione del potere sovrano emanante norme legislative non si evitano lunghe e complicate controversie che sono il sintomo della difficoltà di fissare esattamente i termini di un ordinamento giuridico, in qualunque modo concepito. La verità è che, in maniera o conforme o difforme dalla volontà legislativa, in maniera più o meno spontanea, le azioni che appartengano alla generale attività giuridica si legano fra loro in incontri ora previsti ora imprevedibili, ora volontari ora involontari, ora consapevoli ora inconsapevoli: questi legami creano, nell'ambito dell'attività giuridica, sistemi particolari che talvolta coincidono, nella storia, con sistemi normativi di questa o quella entità sociale (e lo Stato non ne è che una), ora si uniscono in un'unità che o ignora quei sistemi o li valica. La tendenza a scambiare ciò che è sociale nel diritto con la socialità del diritto richiama l'attenzione della maggior parte degli osservatori sulla coincidenza fra i limiti di un ente sociale e i limiti di un sistema giuridico: la nozione di *ordinamento*, nelle varie sue accezioni, favorisce simile tendenza. Ma l'ordinamento del diritto non è nelle varie organizzazioni comunitarie in cui si presenta, bensì nella sistematicità con cui si ordinano fra loro le azioni individuali affini, omogenee o per la natura della loro individuazione o per l'affinità degli orientamenti. I sistemi giuridici, quali sistemi di azioni, si configurano secondo le varie esigenze dell'agire in un moto incessante, incomprensibile a chi voglia disegnarlo per linee esterne, per ché fatto di rinvii, richiami, recezioni, intersezioni, che possono essere, e spesso sono, costanti, ma possono anche essere soggetti a mutamenti imposti da bisogni nuovi o modificati. Il diritto che l'uomo istituisce nel suo umano agire è una serie infinita di *istituta* che, di volta in volta, fanno sistema. L'attività giuridica è una complessa coesistenza di sistemi ora affini, ora diversi, uniti solo dalla omogeneità degli istituti, quindi dalla sottostante spontanea alleanza fra le azioni umane incontrantisi.

Da questa varietà proviene la varia sistematicità dei mezzi giuridici impiegati: i veri contorni del sistema particolare di una giuridicità si delineano, dunque, in una maniera raramente precisa e definitiva: la costante volontà dei giuristi di conoscere i fenomeni giuridici con indiscutibile evidenza deriva proprio dalla naturale mancanza di precisione dei contorni di ogni giuridicità determinata. Infatti, la capacità del giurista si rivela anche nell'abilità con cui sa superare tale intrinseca difficoltà di ogni diritto storicamente realizzato, la cui validità va sempre riferita ai termini che effettivamente sono del suo sistema. Ogni istituto giuridico, come esemplare frammento di una parte di giuridicità, va conosciuto ed interpretato col collocarlo nella parte di attività giuridica cui storicamente appartiene. In tal modo il giurista, costringendo se stesso a cercare, contemporaneamente, tutte le connessioni fra vari aspetti di una manifestazione del diritto e ad evitare di seguire, di grado in grado, tutte le connessioni possibili, comprese le extragiuridiche, più che limitare la propria indagine, l'affina, perché la caratterizza rendendola incomparabilmente esperta nella dilezione sua. Dato ciò, la ricerca della *ratio* di un istituto giuridico esige l'analisi non di tutti quanti i rapporti di vita intrinsecantisi intorno all'istituto, ma solo di quelli che aiutano a comprenderne la posizione giuridica, cioè la sua situazione relativamente al sistema cui appartiene: in questo aspetto, l'opera del giurista è opera di selezione: essa è difficile non solamente per ciò che include in sé, nella sua conoscenza, ma anche per ciò che ne deve escludere. Deve continuamente guardarsi dall'invadere campi che non sono suoi e che tuttavia confinano col suo territorio, divisi da esso con confini che non è dato segnare con definitiva precisione, giacché nessuno può rendere rigido il mobile orientamento delle azioni umane che confluiscono in sistemi che sono il risultato dell'omogeneità eventuale dei vari mezzi che possono essere posti a difesa dell'individualità. Di volta in volta, il giurista deve saper vedere tale omogeneità così come si è formata e deve rimanere all'interno di essa, proprio per approfondirne la cognizione. In questo ambito, il giurista deve ricercare la *ratio* di un istituto: non più in là della sistematicità giuridica entro cui l'istituto stesso si è istituito: non più in là della estensione dell'istituto, non solo in senso orizzontale, ma anche in senso, per dir così, verticale, cioè nella direzione della profondità dell'istituto medesimo.. quale si è storicamente individuato. Il giurista che ne osservi la storia (e, quando è possibile, ha il dovere di osservarla, giacché giova alla sua ricerca: le consente di scoprire aspetti anche insospettati, o dimenticati) deve vederne solo l'incarnazione storica che sta nel tratto di esistenza dell'istituto che partecipa della giuridicità in atto, o presenta riferimenti con quella: il resto non lo riguarda: il resto, se osservato ed analizzato, non

potrebbe che distrarre il giurista, allontanandolo dalla cerchia sistematica di azioni omogenee entro cui un istituto si è istituito in una particolare giuridicità, la quale, per quanti *precedenti* possa avere in forme diverse di giuridicità in cui si sia già realizzata, deve essere conosciuta dal giurista in una determinata situazione giuridica e non nelle altre: la conoscenza delle altre situazioni vale, appunto, in quanto indica alcuni *precedenti*, cioè in quanto si riferisce alla successiva posizione, che è la posizione da esaminare. L'interpretazione «storica» del giurista è perciò limitata a codesti precedenti e non può andare oltre, a meno di non mutare se stessa facendo del giurista uno storico. Infatti, il giurista non può estendere la sua ricerca interpretativa di un istituto all'intera storicità del l'istituto stesso, inseguendola dovunque essa sia, dovunque essa arrivi, come è proprio dello storico che, quando è pari al suo compito, deve essere sempre pronto ad impreviste avventure intellettuali per l'inseguimento del suo oggetto anche in zone remote, lontanissime dal punto di partenza.

Il giurista che, per interpretare un concetto, un istituto, si improvvisa, con maggiore o minore perizia, storico, non ha piena libertà di movimenti poiché la sua indagine è limitata dal suo scopo e deve essergli adeguata: il giurista che sia disposto a ripercorrere mentalmente e a rivi vere spiritualmente, con documentata competenza e con esperta informazione, tutti i secoli che spesso stanno dietro un istituto o un concetto, tutte le idee che lo hanno foggato, tutti i bisogni che lo hanno sospinto, tutte le individualità che lo hanno modellato, tutte le relazioni che lo hanno alterato, cessa di essere giurista, si dimentica completamente dell'economia del tempo e dello spazio dell'indagine speciale, si abbandona completamente alla propria curiosità, si affida completamente alla propria intuizione, aiutandola con tutti i mezzi, dovunque accuratamente raccolti, che possano in qualche modo sostenerla: è quel che capita, infatti, non tanto al giurista fattosi storico per dovere di interpretazione, ma allo storico del diritto che più è se stesso quanto più è storico, cioè quanto più sa vedere, senza esclusioni, il suo oggetto particolare di ricerca in tutte le connessioni vitali che sono sue. Sotto questo profilo, lo storico del diritto che scriva la storia di un istituto giuridico tanto più riesce a scriverla con compiutezza quanto più sa cogliere l'istituto in tutt'intera la realtà cui partecipa, cioè quanto meno ritaglia l'isolata sagoma dell'istituto dal contesto di esistenza al quale esso è indissolubilmente vincolato. (Nei confronti dello storico del diritto che non sappia seguire tutti gli inviti contenuti nell'oggetto stesso della sua ricerca, soltanto nei confronti dello storico del diritto che a tali inviti sia insensibile, ha ragion d'essere la nota diffidenza del Croce, valida, in questo caso, non nei riguardi

dello «storico speciale», bensì nei riguardi di uno storico incompiuto).

La divisione dei compiti fra il giurista e lo storico non implica, tuttavia, una condizione di inferiorità del primo rispetto al secondo, quasi che l'uno, dovendo ignorare tutti gli elementi storici di un fenomeno giuridico che non siano i *precedenti* della giuridicità positiva dell'istituto esaminato, ne abbia una conoscenza inferiore: ne ha, semplicemente, una conoscenza diversa: la conoscenza che, in quanto giurista, vuole e deve averne. Né può dirsi che il suo studiare l'esistenza dell'istituto nella sua giuridicità vigente e, cioè rispetto al sistema delle azioni attualmente incontrantisi in una data affinità d'intenti ed omogeneità di situazioni, prescinda dalla storicità dell'istituto, che, in quanto giuridico, vive nella sua storica positività: prescinde soltanto dall'intero essere storico dell'istituto per coglierne quella parte di esistenza che ha permesso all'istituto stesso di attuarsi in un sistema determinato: questa attuazione, con la sua storicità, interessa immediatamente e mediatamente (perciò valgono i *precedenti*) il giurista, che non deve e non vuole conoscere quali siano state tutte le attuazioni precedenti una quale sia stata *questa* attuazione, in cui l'attività giuridica si manifesta. Se l'intensità nel la conoscenza di una scienza fosse misurabile, essa risulterebbe vanamente distribuita nelle ricerche della scienza storica e della scienza giuridica: nell'una sono conosciuti tutti i rapporti di vita vissuti da un istituto ed intorno ad esso, nell'altra sono conosciuti quei rapporti che ne consentono l'inquadramento nel sistema cui appartiene: nell'una, l'intelligenza conoscente è tesa a raccogliere dati e a criticarli, per discernere quelli che mostrano l'essenza del fenomeno da quelli che le sono marginali; nell'altra deve subito saper calcolare quale sia la configurazione di un fenomeno, quale la sua funzione e quali i rapporti che tale funzione aiutino od ostacolino, fino ad un'estensione determinata. I confini della manifestazione positiva di un fenomeno giuridico sono, situazione per situazione, delimitati da tale estensione. Proprio perché l'attività giuridica assume aspetti diversi come diversi sono i mezzi che possono essere posti dall'individualità umana a difesa di se medesima, non è dato al giurista né elencare una volta per tutte quei mezzi, né escludere *a priori* la positività di alcuni per attribuire tutta la giuridicità ad altri, né rinunciare ad ogni distinzione ed osservare la vita indistintamente in tutte le sue forme anziché nelle sue forme giuridiche, contrassegnate quali momenti dell'attività giuridica dell'uomo, conoscibile come tale.

Costretta a stare nella storia, a causa della dimensione storica del diritto, costretta a non essere storia, a causa della specifica particolarità dello storicizzarsi della giuridicità, la scienza giuridica spesso soffre di questa posizione: soffre di non poter conoscere tutte

indistinta mente le forme di vita, in tutte quante le loro individuate incarnazioni; soffre di non potere fornire una definizione definitiva dei mezzi in cui l'attività giuridica si estrinseca: non può soddisfare la prima aspirazione perché deve conoscere soltanto le forme giuridiche, relative ad una data giuridicità positivamente storicizzata; non può soddisfare la seconda aspirazione perché il positivizzarsi concreto di quella giuridicità nella determinatezza di una serie di situazioni particolari si atteggia in maniere imprevedibili. Ma questo ambivalente disagio, spesso denunciato dalla scienza giuridica con autocritiche severe, è forse la prova più sicura della posizione indipendente del diritto, tanto più cosciente di sé, quanto più allontanato dalle tentazioni di essere ciò che non è.

XVI

LA FENOMENOLOGIA DEGLI ISTITUTI GIURIDICI TRA SPERIMENTAZIONE DELL'INDIVIDUALE E TIPICIZZAZIONE GENERALIZZANTE

«Per caratterizzare una determinata forma di relazione nel suo uso concreto e nel suo concreto significato è necessario addurre non solo la sua natura qualitativa come tale, ma anche il sistema complessivo in cui essa si trova».

CASSIRER

Il giurista che conosce un fenomeno giuridico individuato in una determinata situazione, correlativo ad un sistema di azioni, incontrantisi in orientamento comune, proprio perché ne coglie l'individualità giuridica, nella posizione sua, avverte che questa individualità non è fine a se stessa, ma è parte di un nodo di azioni che partecipano di tutta un'attività, la quale, tuttavia, si concreta in varie predisposizioni di mezzi, che la scienza del diritto può conoscere – più o meno sistematicamente – nelle varietà particolari in cui essi appaiono. Nell'indagine specifica di un fenomeno giuridico, animata dalla volontà di comprenderlo, spiegarlo, interpretarlo per quello che è, il giurista impara a vedere tutte le relazioni del fenomeno studiato col sistema di azioni cui esso particolarmente appartiene. Sappiamo che il giurista, se volesse andare oltre questa conoscenza, se volesse vedere tutti i rapporti di vita che circondano il fenomeno giuridico o che, in un modo o nell'altro, hanno avuto contatto con esso, finirebbe col non vedere più quanto, di esso, è *giuridico*, è specifica mente tale: per conoscere come una parte di attività giuridica si è positivizzata, egli deve vedere ciò che crea e consolida, e prova, codesta positivizzazione, che è la positività particolare: tanto meglio la vede quanto più ne coglie le caratteristiche specifiche, separandole da tutto ciò che è esterno a questa specificità. Nella sua esperienza di indagatore il giurista scorge, tuttavia, delle affinità, delle interdipendenze, tra fenomeni, che non sono indizi della omogeneità fra manifestazioni di un dato sistema di azioni, bensì indizi di affinità esistenti tra istituti, fenomeni appartenenti a situazioni particolari diverse. La diversità delle situazioni può avere varia natura: può trattarsi di affinità di interdipendenza, che collegano, per esempio, un istituto civilistico con un istituto penalistico, un fenomeno di diritto privato con un fenomeno di diritto pubblico, un rapporto di diritto

interno con un rapporto di di ritto internazionale, una norma di una data legislazione nazionale con la norma di un'altra legislazione nazionale. Il giurista, quanto più amplia il suo sguardo, quanto meno si chiude in una specializzazione ristretta, tanto più scopre richiami fra istituti differenti, collegati fra loro dalla compartecipazione a forme positive di giuridicità. Queste costatate correlazioni mostrano al giurista che la sua osservazione viene affinata e scaltrita dalla conoscenza di quelle affinità, che permettono di mettere in luce più piena i vari fenomeni da studiare e interpretare. Le segrete relazioni tra fenomeno e fenomeno mettono in evidenza una sistematicità più ampia di quella che sta intorno ad un istituto o ad una serie di istituti: consentono di osservare, più o meno chiaramente, una superiore sistematicità, che riunisce tutti i fenomeni appartenenti ad attività giuridiche in qualche modo affini.

Nella storia della mente del giurista (se così possiamo esprimerci) la scoperta di queste correlazioni costituisce una vera novità, dinanzi a cui egli o si disorienta o acquista nuova consapevolezza. Dal fatto che i fenomeni del diritto presentino insospettate ed interessanti affinità e interdipendenza, il giurista può essere tratto a deviare la sua attenzione dal fenomeno per se stesso a quelle affinità, dimenticando che esse non si rilevano se non approfondendo la conoscenza dei singoli istituti, considerati per se medesimi: se l'affinità diventa un *prius* nell'attenzione del giurista e l'istituto un *posterius*, la scienza giuridica finisce con l'abbandonarsi ad un gioco di ricerca di false affinità, false perché una correlazione si scorge quanto meno si cerca per se stessa e quanto più si osservano, in sé e per sé, i fenomeni dal cui approfondimento proviene (può provenire) la rilevazione di un nuovo nesso. Prendere un istituto giuridico, stenderlo su un cavalletto di tortura dialettica per allungarlo tanto da fargli toccare quanti più fenomeni giuridici è possibile al fine di caricarlo di innumerevoli significati, poi terminologicamente elencati in una artificiosa e complicata nomenclatura, è inutile esercizio di formale abilità logica, che non può perseguire il suo scopo: i nessi profondi che legano gli aspetti del diritto fra loro si scoprono soltanto se si conoscano profondamente i vari aspetti singoli: da questa cognizione approfondita scaturisce l'eventuale suggerimento che consente, spontaneamente, di trovare questi nessi. Una correlazione non può essere scorta che guardando ai suoi termini: guardarla per se stessa, prima dei suoi termini, è impossibile. Se l'attenzione del giurista si trasferisce, programmatica mente, dagli istituti giuridici alle relazioni tra gli istituti, la difficoltà del giurista, sempre attento a selezionare ciò che è proprio di una giuridicità positivizzata da ciò che non le è proprio, ne viene accresciuta. Di qui il frequente sconfinare nel non-diritto di quella parte della scienza giuridica che dalle novità insite nei

suoi stessi risultati è disorientata: se il giurista deve sempre saper cogliere, con compito non facile, i confini entro cui un sistema di azioni giuridiche si è positivizzato, l'esaminare ciò che non appartiene soltanto ad un sistema, ma a più sistemi, in varie correlazioni, rende più difficile il suo lavoro selezionante, e lo induce a scambiare per giuridico quello che non è giuridico, lo induce a prescindere dalla storicità di una data positivizzazione di una serie di mezzi giuridici per inseguirli in pretesi loro collegamenti del tutto congetturali. Al contrario, il giurista che grazie alla costatazione dell'esistenza di insospettate ed istruttive affinità ed interdipendenze tra fenomeni giuridici acquista più chiara consapevolezza di sé e del suo lavoro, si rende perfettamente conto che codeste affinità ed interdipendenze trovano il loro limite nell'omogeneità delle esperienze giuridiche cui appartengono e non possono essere colte se non dal punto di vista di un particolare sistema in cui il diritto si sia positivizzato. Chi ha scritto che la teoria generale del diritto «è sempre una teoria generale del di ritto positivo» questo, appunto, ha voluto dire: proficuo è lo sforzo del giurista che oltrepassa la separazione dei vari rami del diritto, delle varie esperienze, per metterne in unitaria evidenza gli aspetti affini; ma codesta scoperta di una sistematicità che lega i fenomeni in maniera più ampia di quella che appaia nelle connessioni immediate di una serie di azioni può riguardare soltanto fenomeni positivizzati in maniera conforme, anche se distanti tra loro. Per vedere queste nuove relazioni tra aspetti affini bisogna mettersi, dunque, dalla parte di una particolare esperienza di positività: quella positività rispetto alla quale le nuove relazioni trovate appaiano correlative. Senza il riferimento alla determinatezza di un'esperienza giuridica particolare, il giurista non potrebbe scorgere nessi tra fenomeni diversi, perché non avrebbe un'esperienza positiva a cui riferirli: li scorge, invece, proprio perché vede che un fenomeno che gli è noto come appartenente alla sua esperienza si riconnette e ripercuote in altre esperienze; ma da un lato la sua visuale è aperta nella direzione data, dall'altro la connessione, a sua volta, esiste soltanto nei confronti di una esperienza positiva affine o, in qualche modo, comparabile.

Il giurista che, oltrepassando la conoscenza specializzata di una sola parte di giuridicità, amplia la sua conoscenza studiando nuove parti di giuridicità, sarà *teorico generale del diritto*, quindi sarà, egregiamente, giurista se trarrà dalla sua esperienza tutti gli insegnamenti atti a rilevare le connessioni fra l'una parte e l'altra, sicché un sistema di azioni che sembrava limitato ad un particolare orientamento giuridico si paleserà capace di ripercussioni quasi incredibilmente esterne a quella limitazione. Così il giurista, rimanendo nell'ambito della sua esperienza, proprio nell'ambito della sua esperienza, avverte che c'è

un'unità del diritto: il suo chiedersi *che cos'è il diritto* è un chiedere che cosa sia questa unità, come possa sempre meglio notarsi e provarsi. La logica della ricerca del giurista, il risultato stesso cui è giunto, esigono che per proseguire in tale direzione, per sempre meglio capire quell'unità, il ricercatore non debba fare altro, non possa fare altro che continuare la medesima strada, con occhio sempre più attento, con passo sempre più prudente. Debba, cioè, approfondire il suo lavoro di giurista, per un verso acquistando sempre maggiore consapevolezza di tutti i partiti speculativi che contiene, di tutte le lezioni che implica, per l'altro (coerentemente) osservando e analizzando con intensità sempre più acuta le varie positivizzazioni, per scorgere, attraverso queste, il significato del loro comune partecipare a quella storia in cui hanno rappresentato, rappresentano la dimensione umana della giuridicità. Se le varie positivizzazioni profondamente ed acutamente indagate, mostrano che il loro atteggiarsi è, per se stesso, nella sua essenza, manifestazione di giuridicità, la scienza giuridica in tanto riuscirà ad ampliare le sue conoscenze in quanto perfezionerà l'indagine dei fenomeni, appunto, positivi. Il suo lavoro, per non cadere nel generico, deve procedere, sostanzialmente, in profondità, non in estensione. Insomma, quel l'eventuale unità del diritto che il giurista vede, o intravede, si concede alla sua vita solo attraverso la conoscenza della positività storicizzata del diritto, cioè solo attraverso lo studio delle particolarità storicizzate positivamente dall'attività giuridica. Per rendersi conto della sostanza dei vari fenomeni giuridici il giurista deve oltre passare la fase della ricerca chiusa nelle esperienze particolarissime, distinte nelle varie partizioni dei vari rami del diritto (di qui l'importanza della «teoria generale»); tuttavia, la scoperta di una sistematicità più ampia tra i fenomeni giuridici è soltanto di coloro che considerino i fenomeni per se stessi così come sono nella loro positiva realtà.

Ciò che lega i fenomeni giuridici può essere trovato, dal giurista, studiando il positivizzarsi di quei fenomeni, positivizzarsi che, per essere il loro unico modo di essere giuridici, è, appunto, specchio della giuridicità: *speculum juris* in cui il giurista può vedere riflesso, attraverso un'immagine, attraverso un'esperienza, tutto il diritto. Condizione perché il giurista possa attingere questa più ampia conoscenza è che sia sempre più e sempre meglio giurista, cioè sempre più acuto indagatore della realtà positiva del diritto, tanto da riuscire a vedere in ogni rappresentativo istituto giuridico uno *specimen* di giuridicità.

La meritoria ricerca di interdipendenze, prima ve late o insospettate, fra esperienze giuridiche differenti è sforzo unitario che assicura la ragione di vita della teoria generale, emancipando completamente la scienza giuridica da ogni *codicistica* o *articolistica* ed

elevandola a una *sistematicità* che raggiunge un livello concettuale più alto di quello raggiunto dalla dogmatica, la quale è in tal modo perfezionata e sostituita; ma per essere – quale è – ricerca di interdipendenze fra esperienze, non può tradire le esperienze allontanandosene fino a perdere di vista i termini dentro cui, soltanto, il suo percorso conoscitivo ha significato. Il giurista può anche essere animato da tanta volontà di sintesi da voler superare, come ormai supera (lo abbiamo già notato, all'inizio del nostro discorso) l'abbattuta barriera kantiana del *quid juris*, per porsi a sua volta il problema del *quid jus*, per ricondurre alla loro interna unità tutte le cognizioni che egli spera menti; ma il suo legittimo e lodevole chiedersi che cosa sia il diritto altro non è che il suo chiedere che cosa sia l'esperienza, unitariamente ripensata, che egli del diritto abbia in quanto *giurista*. La comprensione generale del diritto è raggiunta così dal giurista dal punto di vista della sua esperienza. Al di là di questo punto di vista e fuori di quella esperienza la teoria generale del diritto viene meno. Essa vanifica la sua ricerca di unità allorché, uscendo dall'esperienza studiata, esce da se medesima: la sua ricerca di unità vale per quanto vale la sintesi tentata e attuata: vale in relazione agli elementi positivi della sintesi, che possono essere occasioni di unificazione non di dissoluzione.

La generalità che la teoria generale del diritto può indicare e comprendere è la totalità di una data esperienza vista nel suo insieme, non è generalizzazione che abbia senso fuori di quell'insieme e per ogni altra esperienza possibile. Una generalizzazione illimitatamente generalizzante, che diluisca i fenomeni giuridici studiati in una soluzione di istituti buona per la definizione di concetti adatti a qualunque sistema giuridico, tradisce gli scopi della teoria generale vietando o deformando quella analisi, in tutti i sensi positiva, da cui solamente la sua sintesi può provenire. In questa veste aberrante, una malintesa *logicizzazione* operata dal diritto ne destoricizza la positività restaurando e accrescendo il concettualismo dogmatico già criticato dal progresso della scienza giuridica, quindi ritardando l'auspicata evoluzione della scienza giuridica dalla dogmatica alla problematica.

Il giurista che scorge, attraverso la più chiara consapevolezza del suo unitario lavoro, la sostanza intima dei fenomeni giuridici perde tutti i vantaggi di codesta sua nuova consapevolezza nel momento in cui rimane come abbacinato dalla rilevata unità e non guarda che quella, trascurando le determinatezze positive attraverso le quali, soltanto, quella può essere, dal giurista, raggiunta. L'attenzione beneficamente richiamata sull'unità del diritto (lasciata in ombra, o negata, dal giuspositivismo della prima maniera) finisce col rispingere il giurista verso un errore che, in innumerevoli forme, fiancheggia quasi tutta la storia della scienza giuridica nel suo

cammino: ricavare da tutte le determinatezze positive della giuridicità i connotati comuni a tutte in modo da ottenere, così, *il diritto*, genere prossimo di tutte le giuridiche differenze specifiche. Volgendo le spalle alla sua origine, alla sua natura, alle sue benemeritenze, la teoria generale del diritto presta i suoi mezzi alla rinnovazione dell'antico errore: mette la sua *generalità* al servizio della *generalizzazione*; invece di continuare a cercare e trovare connessioni e affinità tra indagati fenomeni giuridici positivi eleva i vari istituti (quelli, naturalmente, più tipici) a categorie di giuridicità, spogliate di tutte le caratteristiche particolari dei fenomeni per contenere *classi* di fenomeni accomunati secondo presunti comuni denominatori, variabili ed incerti come sono mutevoli le arbitrarie dottrine che li propongono ed applicano e che, per non essere desunte *ex intimo jure*, per non essere vincolate alle esperienze storiche del diritto, sono libere di partire dall'ipotesi più astratte, sottratte ad ogni sperimentazione.

In fondo, questa *generalizzazione* del diritto è nient'altro che un nuovo tentativo di universalismo giuridico. Di fronte alla rivendicazione del valore della positivizzazione del diritto da intendere non come singolarista particolarizzazione esaurita in se stessa, bensì come manifestarsi storico degli innumerevoli mezzi con cui l'umana attività giuridica si esplica nel mondo degli uomini, l'universalismo giuridico non si rassegna a cedere il campo ad una comprensione storicizzata della giuridicità, che superi, in un sol tempo, particolarismo ed universalismo, per una nuova sintesi, e perciò tenta generalizzare le esperienze positive riducendole a *tipi* astoricizzati, privati di ciò che è specificamente loro, nelle situazioni determinate da imprevisi ed imprevedibili orientamenti di volontà individuali. Una simile *tipicizzazione* della conoscenza giuridica, che autorizza il rinnovarsi di tutte le critiche contro l'astrattezza della scienza del diritto, sottrae il diritto alla dimensione della storicità, quindi non consente di concepirlo come attività che assicura lo sviluppo dell'individualità, aspetto di una realizzazione in cui è il valore universale del diritto stesso, concretantesi negli innumerevoli modi particolari in cui si attua. Se il diritto è la serie delle sue manifestazioni evidenti e frequenti, elevate, o ridotte, a *tipi*, nessun suggerimento è dato, da esso, a chi voglia sapere donde provengano (e perché) le manifestazioni giuridiche nella loro varia particolarità e quale significato implichi, unitariamente, il loro diverso atteggiarsi. Lo sforzo della scienza si riduce soltanto ad escogitare tipi sempre più vasti, in cui sempre meglio le manifestazioni positive possano essere incasellate. Ma questa *disindividualizzazione* delle individue posizioni positive della giuridicità toglie al diritto ciò che gli è individuale, ciò che gli è proprio, e, per ciò stesso, impedisce di conoscerlo come

testimonianza dell'attività umana in un atteggiamento rappresentativo della sua umanità. Il diritto, riportato, in tal modo, fuori della storia, è trasferito in un ambiente che non è suo, in cui non può vivere. Il «cielo dei concetti giuridici» o, per meglio dire, delle nozioni dottrinarie elaborate non *dal* diritto, bensì *intorno al* diritto, è in una atmosfera rarefatta, in cui il diritto positivo, vitale soltanto nella varietà multiforme delle determinatezze, non sopravvive.

Le conseguenze di questo tralignare della teoria generale del diritto in generica generalizzazione (molto diffusa e tuttavia tale da non comprendere tutta la scienza giuridica contemporanea, né da inficiarne gli ammirevoli progressi, che abbiamo notato) sono molte ed orientate in numerose direzioni. A noi preme rilevarne, dal nostro angolo visuale, una soprattutto: quella che riguarda le possibilità di collaborazione tra filosofia del diritto e scienza del diritto, le quali, se hanno il dovere di non confondersi, hanno tuttavia il dovere di cooperare. («*Multa adiuvant nos nec ideo partes nostri sunt; imo si partes essent, non adiuvarent*»). Infatti, questa cooperazione assicura al filosofo del diritto il contatto con la vita con creta, vorremmo dire con la vita quotidiana, dell'esperienza giuridica, nella quale egli deve collaudare la sua concezione del diritto, che da essa deve trarre, aver tratto, alimento. Perché questa proficua cooperazione (proficua specialmente, se non solamente, al filosofo) si verifichi, è necessario che il giurista studi ed illustri la vita del diritto quale è, negli aspetti positivi in cui particolar mente si concreta. Se invece il giurista trascura questo positivo particolarizzarsi della realtà giuridica per costruire strutture in cui tutte le particolarità cedano alla generalità tipica di una nozione che ne comprenda quante più è possibile, nessun insegnamento potrà ricavarne il filosofo che chieda all'esperto di guidarlo nella città di vita del diritto stesso.

Allorché il giurista, per la costruzione di strutture concettuali polivalenti, atte alla generalizzazione, sembra avvicinarsi con nuova, particolare stima al filosofo, interessarsi ai suoi problemi, adottare, con maggiore o minore proprietà, il suo linguaggio, auspicare una collaborazione più intima, di fatto respinge, allontana da sé il filosofo, gli nega (come le nega a se medesimo) quelle conoscenze di cui l'altro avrebbe indispensabile bisogno per il suo lavoro. Preoccupato di proporre schemi nuovi che chiudano in poche nozioni-chiave la molteplicità dei fenomeni giuridici positivi, ansioso non tanto di comprendere, analizzare la realtà del diritto quanto di tessere una tela concettuale, nozionale, che generalmente la circonda, il giurista ricorre alla terminologia della filosofia non per accettarne criticamente – rivivendola – questa o quella concezione, bensì per rinnovare, aggiornare, modificare il suo lessico: di qui l'ibridismo di nozioni che, prelevate dal la esperienza di pensiero a cui appartengono, sono

applicate ad esperienze giuridiche *toto coelo* differenti; di qui lo stile composito di molte trattazioni giuridiche e l'ermetismo della loro prosa, o immemore dell'uso tradizionale di termini, resi politici e levigati, pur nella loro complessità e fragilità, dalla esemplare volontà di chiarezza della lingua giuridica, o presuntuosamente ostile a quella antica, conquistata semplicità. Va ripetuto che questi orientamenti, sebbene siano caratteristici di molta parte della scienza giuridica del Novecento, non la rappresentano interamente e, se mai, hanno il merito di sollecitare ed affinare l'acume dei giuristi che, con tenace indipendenza, resistono all'usanza prevalente. Tuttavia la generalizzazione del diritto, tentata con successo da una parte della scienza, è sufficiente a scoraggiare l'iniziativa del filosofo che voglia avvicinarsi al giurista per addentrarsi, sotto la guida di lui, nell'esperienza del diritto, per acquistare quella dimestichezza col diritto che gli consenta di cogliere l'attività giuridica in una delle sue tante manifestazioni positive.

Eppure, anche se scoraggiato dalle nuove generalizzazioni della scienza giuridica, il filosofo del diritto ha il dovere di non perdere mai di vista il realizzarsi positivo della giuridicità, che è la vita del diritto. L'attività giuridica vive nelle positivizzazioni del diritto: da queste va desunta, in queste va conosciuta. Perciò, se il filosofo non può avere una concezione del diritto che non sia connessa a tutta la sua concezione della vita, nemmeno può avere un concetto della giuridicità che ignori la vita del diritto. Se egli non può e non deve prescindere, deve (senza farsi giurista) chiedere consiglio al giurista, farsi guidare da lui sul terreno di cui l'altro è specifica mente esperto: se il giurista, per suo conto, guarda quel terreno molto dall'alto, troppo dall'alto, sarà cura del filosofo scegliere, con prudenza, guide ancora veramente esperte, consapevoli di tutte le particolarità con cui egli deve prendere contatto per rendersi conto dei modi con cui gli uomini istituiscono il loro diritto.

Considerato questo fine, si può dire che non c'è filosofia del diritto che non debba essere, o non debba farsi, più o meno peritamente, fenomenologia del diritto, cioè cognizione approfondita del significato dei fenomeni della vita del diritto nel loro positivo realizzarsi. La filosofia, da sola, non può acquistare tale conoscenza, inesperta com'è dei modi particolari della positivizzazione. D'altro canto, non può fare a meno di osservare le maniere in cui il diritto positivamente si realizza giacché questo realizzarsi è una continuazione (varia nelle occasioni e situazioni, ma, in sé, necessaria) dell'espansione dell'individualità agente per la conservazione del suo essere: aspetto del divenire della soggettività che, fedele alla propria costituzione, progredisce e si consolida. La filosofia del diritto, dopo aver conosciuto il diritto come momento dell'obiettivizzarsi della

soggettività, dopo averlo visto quale attività, caratterizzantesi nella difesa dell'individualità contro l'offesa, ha bisogno di vedere *come* questa attività si manifesti nella vita del diritto, che è il suo storico esistere. Anche chi non sia disposto a seguire letteralmente Husserl nel tentativo di costruire una fenomenologia quale «scienza del *come* universale», può cercare di vedere ogni fenomeno nel «*come* dei suoi modi di datità», almeno nel senso di attribuire una razionalità intima di significato all'atteggiarsi storico di ogni fenomeno come tale. In questo senso, dunque in un senso pure molto lato, la fenomenologia dei dati del diritto positivo nel loro istituzionalizzarsi concreto è essenziale a ogni ricerca di filosofia del diritto.

L'esame fenomenologico della giuridicità positivizzata permette di cogliere quanto è costante nella mutevolezza dei mobili fenomeni del diritto. I mezzi predi spostati dall'attività giuridica degli individui sono infatti mutevoli, mutando come mutano gli individui e le situazioni individuali; tuttavia, in quanto mezzi propri del l'attività giuridica, devono essere ad essa connaturali, idonei ad essa: sotto questo profilo, conoscerne le manifestazioni individuate è conoscere l'attività giuridica nel suo individuarsi. Dunque l'individuarsi positivo dell'attività va compreso nel suo significato essenziale, rivelatore dell'essenza dell'attività giuridica.

Per vedere come l'attività giuridica si individui istituzionalizzandosi negli innumerevoli suoi modi positivi bisogna ricorrere ad una fenomenologia degli istituti del diritto, istituiti, appunto, in una data positività. Quanto questa osservazione fenomenologica sia istruttiva si può rilevare anche mediante un'esemplificazione sbrigativa ed esteriore.

L'esemplificazione, come è nella sua natura, può essere, ovviamente, quanto mai varia e può fermare la sua attenzione su qualunque fenomeno, o gruppo di fenomeni, considerato fornito di valore rappresentativo. Basti pensare (abbiamo detto: per esempio) alla relazione fra l'espansione del soggetto e i vari rapporti con le *res* quali sono determinati dai diritti reali, nelle varie situazioni positive. Qui veramente si specifica la relazione tra individuo e natura attraverso le contrassegnate maniere di *personalizzazione* della natura da parte del soggetto, che *assoggetta* le cose al suo dominio, segnandole con la sua personalità, trasformandole con le sue azioni. Quando le dottrine giuridiche ci parlano delle varie specie di connessione tra le cose distinguendo l'accessorietà dall'incorporazione o dalla pertinenza ci aiutano a vedere minutamente le forme di unione con cui noi uniamo le cose perché ci uniamo alle cose, dominandole quanto più ne siamo dominati, godendone, traendone frutti soltanto se rispettiamo le esigenze costitutive del loro essere, quasi limitando i nostri bisogni ai loro bisogni, quasi subordinando quelli a questi. Perfino nel rapporto

tra noi e una cosa ci accorgiamo che non c'è *godimento* se non c'è rispetto e amore («Secundum amorem, et affectum quem geris quaelibet res plus vel minus adhaeret»). Una *res* in tanto diventa nostra in quanto noi ci impadroniamo della sua oggettività individuata e la soggettiviamo, per dir così, col nostro sforzo volto a possederla: il nostro bisogno di impadronircene, il nostro volerla, è già riconoscimento del suo valore, del valore che è *suo*, ma è *per noi*, sentito, cioè, da noi, come valore. Nessuno di noi vuole tutte le cose: se le volesse tutte non ne otterrebbe alcuna, giacché niente saprebbe volere. Ognuno di noi vuole quelle cose che desidera come sue: la proprietà incomincia nel desiderio, se il desiderio si traduce in azione. Il rapporto reale è, fin dalle origini, individuale, e individualizza. Il desiderio di appropriazione della cosa è il *mio* desiderio. Soggetto del discorso è il soggetto individuale. Il desiderio di *avere* è l'espressione del *mio* volere più intimo e manifesta ciò che è mio prima ancora che io faccia *mio* ciò che desidero come mio. L'*iter* iniziale di ogni proprietà è quasi segreto, spesso inconscio. Se, tra varie *res nullius* occupabili, una ne scelgo, scelgo *questa* e non *quella*, è perché ritengo questa più utile a me, più adatta al mio bisogno. Ma il mio bisogno non è tutto quantitativamente valutabile; posso essere attirato ad occupare questa e non l'altra da un motivo estetico (è più bella, per me) o sentimentale (mi è cara, parla alla mia memoria) o strettamente utilitario (frutta di più, produce meglio): ma già in questa scelta io rivelo me stesso, a seconda delle inclinazioni mie prevalenti. Né avviene diversamente nell'acquisto derivativo anziché originario. Per quanto *collettivo* sia il *prezzo di mercato*, non c'è compravendita in cui il listino non mi fornisca altro che delle liste di scelte, in cui il prezzo veramente decisivo sarà determinato dal *pregio* che io attribuisco alla cosa. Prima ancora di diventare proprietario della cosa, io già la connetto alla mia personalità, con la stima che ne faccio, per cui l'apprezzo appropriandomene poi con l'acquisto. Diventato proprietario, sviluppo e perfeziono questo processo di appropriazione improntando di me la cosa mia. Ciò risalta particolarmente dal rapporto fra *uomo e terra*, giacché soprattutto nella proprietà fondiaria il proprietario manifesta la sua capacità di trasformare soggettivamente l'oggetto che è suo, che ne rimane durevolmente modificato, come in maniera quasi plastica può avvenire nel lungo succedersi di azioni personali, personalizzanti la natura: così, in antiche zone di civiltà in cui l'attività rurale confina, anche topograficamente, con l'attività artistica, spingendosi fino alle porte di città sacre all'arte, può accadere che la terra rechi nel suo volto lavorato i primi già chiari segni della fantasia creatrice dei suoi figli. (Viene qui da pensare ad una limpida pagina dedicata da Piero Calamandrei alla sua Firenze, pagina in cui l'esperienza del giurista

sembra affinare l'occhio dell'artista, a vedere «negli ultimi colli degradanti» che «continuano a chiamarsi natura, ma in realtà sono ormai opere d'arte, ogni sasso che porti il segno di un'arguta intelligenza»). Ma la *appropriazione* in cui ogni proprietà consiste, se è visibile quasi plasticamente in alcuni casi, è in qualsiasi sua occasione e situazione: è non soltanto nella proprietà del fondo, piccolo o grande, ma anche nella proprietà del più umile badile che lo lavora e che il contadino vorrà in un modo e non in un altro, scegliendolo accuratamente fra molti, contrassegnandolo poi col suo uso, pronto, se occorra, a riconoscerlo fra mille, per le tracce lasciatevi dalla individuale sua maniera di maneggiarlo, utilizzarlo, possederlo.

La forza della attività personale dominante e trasformante la cosa è tale da sostituire, nel fatto (quando lungamente, tenacemente si affermi) la proprietà. L'istituto del *possesso*, che incoraggia, o protegge, con le debite cautele, l'*animus rem sibi possidendi*, è la manifestazione esemplare di quanto possa l'unione ininterrotta fra un uomo e una cosa, la quale, per questa solerte costanza, può venire perfino sottratta al dominio inattivo del proprietario inerte. Quali che siano, nei vari ordinamenti, le disposizioni sul possesso *ad usucapionem*, quali che siano le dibattute tesi civilistiche intorno al problema della cosiddetta imprescrittibilità del diritto di proprietà, è certo che la tendenza che in diritto civile si chiama talvolta «attivistica», nell'insistere sulla deficienza del *dominium* del proprietario inerte, coglie un aspetto della proprietà (e, indirettamente, del possesso) che non appartiene ad un determinato orientamento di politica legislativa, bensì all'essenza della qualità di *proprietario*: inerzia e proprietà si contraddicono; l'una è il contrario dell'altra. Se il proprietario ha diritto di difendere il *suo* contro ogni eventuale lesione, tale diritto finisce col venir meno se, prima, viene meno ogni apporto tra lui e la cosa sua: alterata o distrutta, essa non gli cagiona lesione, estraneo come egli è, già, alla cosa stessa. («Non est vestrum ubicumque non estis»). Sarà leso, invece, il non proprietario se subirà attentato il suo possesso, pubblico, pacifico, continuo, di una cosa che egli abbia legato a sé con la sua attività: quindi ha diritto di difendere, nel suo possesso, la sua attività, spesa a favore della cosa, acquistata in maniera non violenta e non clandestina e signoreggiata con operoso animo.

Qualunque sia la sorte della tendenza civilistica detta «attivistica», è doveroso riconoscere che una concezione essenzialmente dinamica della proprietà è connaturale, oltre che all'essenza della proprietà per se stessa, in generale, alla proprietà moderna in particolare, quale si è evoluta nei secoli diciannovesimo e ventesimo. Si potrebbe sostenere che, di fronte ad una proprietà sempre più mobile e sempre più mobiliare, una concezione non statica del rapporto giuridico di

proprietà è indispensabile, poiché solo così se ne può avvertire, comprendere la nuova essenza riposta, tanto più veracemente nuova quanto più consapevole di ciò che è nel profondo del sentimento e del diritto di proprietà.

Il mondo economico contemporaneo conosce forme caratteristiche di proprietà in cui il rapporto *reale* difficilmente si configura come rapporto con *res* esistenti in natura e definibili esattamente in termini di quantità. Le stesse discussioni dei commercialisti, ampie ed interessanti, sulle nozioni basilari di *impresa* e di *azienda*, non facili a fissarsi nei loro connotati precisi, dicono quanto sia incerta la realtà *oggettiva* di entità patrimoniali che sono tanta parte della proprietà moderna. Il computo dei beni materiali esistenti in un'azienda non consente in alcun modo di apprezzare il valore dell'azienda stessa, che si manifesta e concreta in una serie di rapporti, anche morali e psicologici, che sfuggono alla valutazione quantitativa, possedendo, tuttavia, decisiva importanza economica. I beni materiali e immateriali, mobili ed immobili, che sono nell'azienda non valgono tanto per quello che sono in sé, bensì per quello che riescono ad essere rispetto alla capacità di chi li *organizzi* destinandoli al raggiungimento di uno scopo. Organizzazione, avviamento, clientela, «credito», sono, a rigore, beni costitutivi del patrimonio di un'azienda che non sono esistenti in sé e per sé di fronte al proprietario-imprenditore, ma sono la proiezione della sua personalità. Se, come vuole una definizione codificata, *imprenditore* è colui che esercita professionalmente un'attività economica organizzata al fine della produzione o dello scambio di beni o di servizi, bisogna dire che, nell'età contemporanea, la maggior parte delle situazioni di proprietà dipende, più ancora che dalla attività volta a trasformare le cose, dall'attività volta, addirittura, a crearle. Così, la proprietà caratteristicamente moderna richiede al proprietario qualcosa che non contrastano con quelle del proprietario antico (caratteristicamente fondiario) ma le sviluppano e perfezionano. Non c'è, infatti, proprietà capace di espandere se stessa che non sia fondata sulla forza di espansione del soggetto proprietario, nella forma di energia organizzativa. Trarre frutti da una proprietà non è *sfruttarla*, ma, al contrario, conoscerne le naturali inclinazioni e secondarle nel verso loro, dirigendo uomini e cose verso un fine di produzione in cui ogni individualità dia tutto ciò che può dare perché seguita e capita nell'essere suo. L'attitudine «imprenditoriale» (capacità, secondo alcuni, principalmente di: *prevedere, organizzare, dirigere, coordinare, controllare*) richiede, prima di tutto, quella particolare forma di fantasia che è la fantasia organizzativa, posseduta con eminenza da pochi individui, rara forse, nelle sue manifestazioni più notevoli, non meno della fantasia artistica, con cui ha in comune le virtù proprie della poivhsi~. La proprietà industriale e

commerciale, accrescendo la difficoltà dell'essere proprietari, esige, in aggiunta alla fantasia organizzativa, la fantasia mercantile, che è previsione intuizionale di un lucro possibile. Nelle sue forme progredite la proprietà si fa, dunque, sempre più esigente, vuole sempre più dominare il *dominus*, fino ad asservirlo allo sforzo che gli chiede, legandolo ad una passione di guadagno sempre maggiore che, per la sproporzione di mezzo e scopo, nega, oltre una data misura, se medesima, fino a toccare la sfera dell'a-economico e dell'antieconomico. Molti testimoni della esperienza industriale e commerciale moderna condividono, infatti, l'opinione di Werner Sombart, secondo cui «l'interesse fondamentale dell'imprenditore, come si rivela dovunque, non è sempre (e certamente non lo è per le personalità direttive che determinano il tipo) l'avidità di guadagno». La proprietà come *assoggettamento* di cose che è *soggettivizzazione* della natura, nel diventare, progredendo, evolvendo, sempre più *creazione* di cose, *produzione*, avvince il soggetto per l'ambizione demiurgica che nasconde e gli impone uno sforzo a cui l'individuo non basta. Sotto questo profilo (almeno sotto questo profilo) la *disumanizzazione* della proprietà, tipica delle ipertrofiche organizzazioni industriali, è, nonostante tutto, un aspetto dell'espansione del soggetto nella proprietà. L'uomo dotato di fantasia organizzativa e mercantile, dopo aver scoperto e sperimentato la capacità moltiplicatrice delle sue capacità che è nell'utilizzazione del *risparmio* suo e di altri gruppi ristretti di risparmiatori, vede capacità di lavoro che da un lato sono adeguate alla sua intuizione economica, dall'altro sono inadeguate alle possibilità del capi tale di cui dispone: il ricorso al capitale azionario, con cui l'imprenditore associa a sé lo stesso pubblico di consumatori, aumenta la sua potenza espansiva, permettendogli un'operosità che diventa, con ritmo sempre crescente, superiore, in tutti i sensi, alle sue capacità individuali. I successi delle società commerciali, specialmente delle «so cietà per azioni», mentre moltiplicano l'attività del proprietario imprenditore, mentre ne confermano e incoraggiano le attitudini, finiscono col porre un diaframma fra la sensibilità dell'individuo produttore di ricchezza e i risultati da lui conseguiti e realizzati in nuovi tipi di proprietà: questo diaframma in parte è costituito dalla presenza anonima (più o meno anonima) degli indispensabili azionisti, in parte è costituito dalla stessa dimensione della creatura, sfuggente ormai, per la sua ampiezza, al controllo del creatore. Sotto questo profilo, l'elefantiasi della proprietà è fenomeno disumanizzante. Costretto sempre più a chiedere il capitale ad altri per l'esercizio della sua capacità, l'imprenditore si fa sempre meno proprietario: è il prezioso amministratore di beni solo parzialmente suoi. In simile condizione l'esercizio della fantasia mercantile finisce col trasformarsi in un'attività in cui l'individuo cessa di sentire

impegnato rischiosamente il suo: la proprietà acquista tale valore di società aziendale a se stante da collettivizzarsi per se medesima, qualunque sia il sistema economico in cui si sviluppa: lo stesso imprenditore è nient'altro che un organo nell'organismo che lo sovrasta e tra scende: è, per dir così, socializzato dai risultati sociali della sua espansione personale. Nel momento in cui ciò si verifica, si nota il progressivo allontanarsi di queste forme di proprietà dalla tradizione giuridica della proprietà. Padrone e non padrone di ciò che ha, intimorito dalle proporzioni acquistate dalla sua produzione, il produttore in parte è poco sensibile alla difesa di ciò che gode, in parte è poco convinto di potere e dovere predisporre mezzi che difendano la sua attività incredibilmente espansa. Soprattutto per questi motivi la trasformazione della proprietà è eclissi del diritto di proprietà: costantemente si eclissa quel diritto che sia poco sensibile nelle sue reazioni, esitante nella tutela di sé. Nel momento in cui il proprietario, perplesso e parziale, di una proprietà accresciutasi oltre misura dubita della idoneità ed opportunità di difenderla, come tale, da ogni eventuale lesione, il diritto di quel proprietario declina, perché è insicuro di sé e delle sue ragioni. L'intransigenza con cui un diritto vige e vigoreggia è, infatti, direttamente proporzionale alla prontezza con cui vuole e sa farsi valere per quello che è: il suo essere è il suo istituirsi positivamente come affermazione di sé in atteggiamento polemico contro ogni negazione: se reca in se stesso dubbi ed esitazioni ha in sé la causa del suo declino. Ogni diritto istituitosi nel mondo storico difende l'individualità che in esso si attua, aiutandone l'espansione, non perché faccia intervenire a soccorso, in caso di offesa, dei mezzi che sono fuori del suo essere, bensì perché faccia valere tutti i mezzi che ha saputo e sa predisporre contro gli attentati, mezzi che sono il realizzarsi della sua stessa volontà: se questa dubita, quelli non intervengono, o intervengono pigramente, nascondendosi dietro azioni e formule ambigue, atte, più che altro, a giustificare e ad autorizzare ripieghi. Ogni crisi storica del diritto di proprietà è, prima di tutto, crisi dei proprietari.

L'esame fenomenologico del diritto positivo è utile, necessario, anche e soprattutto perché induce lo studioso ad una valutazione di tutte le posizioni di un istituto, mostrandoglielo nel suo vigore non meno che nel suo declino; mostrandoglielo come si trova ad essere nella situazione esaminata, in cui l'essenza dell'istituto è colta storicamente per quello che è, quindi anche nelle sue decadenze e nei suoi disorientamenti. Così si conosce un diritto vivo, che è vivo proprio perché esposto a tutti i rischi del vivere; così si evita di conoscere grandezze giuridiche tipiche fermate al culmine del loro sviluppo e didascalicamente presentate come rappresentative, rappresentanti, di fatto, una realtà artificiale. Conoscere, invece, un

diritto anche nell'aspetto decadente di una sua positivizzazione concreta vuol dire rendersi conto di tutto ciò che quel di ritto è e può essere. L'esempio che la nostra frettolosa esemplificazione ci ha fornito induce (appunto, per esempio) a meditare sul valore della dimensione umana della proprietà, tanto collegata, per sua natura, allo sviluppo di una personalità che, se oltrepassa la *mensura hominis*, sottopone l'individuo proprietario ad uno sforzo cui non regge. Se ne può trarre, se non l'opinione, l'impressione che il rapporto fra uomo e cose possa sì tradursi in produzione di cose, ma sia limitato dalla possibilità di espansione dell'individualità umana come tale.

L'atteggiarsi dell'attività giuridica, anche se può distinguersi, generalmente, secondo che l'individualità si espanda verso le cose o verso le persone, crea, di volta in volta, uomini che sono diversi come sono diverse le individualità unite, sicché non è possibile capire in quali modi la volontà umana cerchi consolidarsi e garantirsi contro tutti gli attentati altrui se non guardando i singoli modi nella loro particolarità. L'attività che si espande e non vuole farsi cancellare, e vuole conservarsi, e vuole legarsi alle cose o alle persone, è un'attività poliforme: scegliere, come tipiche, alcune forme e non altre è sempre arbitrario. Perciò l'aspirazione di chi vuole conoscerle non astrattamente, ma così come sono, può essere rivolta ad esaminarne solo alcune, nella loro positiva presenza individuata in una condizione determinata. Sempre, l'attività umana, nel suo aspetto giuridico, appare preoccupata di impedire che l'azione agita venga alterata, soppressa da successive azioni lesive. Nella relazione, fra *me* e *gli altri* tutti i «negozi giuridici» che io compio, tutti i «contratti» che io stipulo, vogliono difendere la mia azione, assicurare la mia volontà, prevenendo la lesione altrui, prevedendone l'eventualità per garantirmene. Quanto più l'altro può sottrarsi al suo impegno rendendo vana, insieme col mio atto, tutta una mia serie di previste conseguenze dell'atto stesso, tanto più io escogito modi per vietargli di sfuggire: ciò che mi preme è il suo render vano, sfuggendo, l'atto mio. Il suo sfuggire mi preoccupa per i danni che mi può procurare. Pare che il rapporto giuri dico tra me e gli altri sia tutto ispirato alla diffidenza: e certo è così, almeno in quanto io cerco di prevedere e prevenire le lesioni altrui e studio le maniere con cui posso assicurarmene. Tuttavia la mia diffidenza è, si potrebbe dire, in funzione della fiducia: per volere l'azione che voglio, per compiere l'attività che compio, ho bisogno dell'altro e quindi mi assicuro della sua volontà chiedendogli di esprimerla per quello che è. Se veramente ne diffidassi, non lo associerei alle forme varie del mio agire, lo allontanerei da me. Invece me lo associo in guise molteplici, che presuppongono la fiducia in quello che l'altro è e dice di essere. Quando ne prevengo e prevedo (per quanto mi è possibile) gli

eventuali inadempimenti, cercando premunirmi contro di essi, io non lo lego alla mia volontà, ma alla sua: voglio che egli sia quale è e dichiara di essere nel momento in cui è disposto a collaborare con me, nel momento in cui si unisce a me. Nelle varie specie di contratto, o ancor più generalmente, di negozio, io non gli chiedo che la fedeltà sua a se stesso, a quel momento in cui si è obbligato, per quel rapporto per cui si è obbligato.

C'è però un caso in cui le formule del contratto non sono sufficienti a garantirmi giacché io chiedo all'altra persona molto di più: non le chiedo di essere fedele a se stessa rispetto al momento in cui si è obbligata con me, in relazione ad un rapporto particolare; le chiedo, nientemeno, di unirsi a me per tutta la vita, per tutti i rapporti di vita comune, quindi, di rimanere fedele alla promessa con cui si è obbligata nel più vincolante dei vincoli. Qui davvero non può esserci contratto, perché non si contratta l'unione di due vite: se si contratta, essa non è se stessa, è meno di se stessa, si snatura, si avvilisce. La pienezza di una simile unione implica la sua indissolubile assolutezza, o, meglio, si realizza solo se è indissolubilmente assoluta: o è così o non è unione piena. Se il matrimonio è unione di tutta una vita con tutta un'altra vita, l'indissolubilità è della sua stessa totalità: non c'è residuo per una eventuale dissoluzione. Se tale residuo è previsto, ammesso, predisposto, non è veramente matrimonio: la caratteristica essenziale sua è negata. L'indissolubilità è, radicalmente, nella sua interna logica: nessuno può vincolarsi per tutta la vita e per tutti i rapporti di vita, illimitata mente, se ammette la limitazione entro la vita. Perciò (come si legge nelle *Affinità elettive* del Goethe) il matrimonio «è un debito infinito che può venir confermato solo con l'eternità».

Una persona non si dà all'altra accordandosi con l'altra; non si accorda per donare una vita e ottenere una vita: di fronte ad una decisione che la impegna per intero può solo accettare o rifiutare. Se al «sì» potessero essere aggiunti termini o condizioni l'impegno non sarebbe totale. L'unione matrimoniale unisce due vite non in singoli rapporti per determinati momenti, ma senza limite e termini, nell'unità di due esistenze per il *consortium omnia vitae*: nell'impegno reciproco della «fedeltà», della «coabitazione» e della «assistenza» si riassume la volontà delle due esistenze di essere integralmente, illimitatamente una per l'altra, senza riserve e senza veli, in uno slancio che, mutando negli anni e nei modi, sarà, anche inconsapevolmente, pur nelle vicende variate del tempo, l'ampliamento e la conferma del primo desiderio di unione, che sta all'origine della scelta da cui l'unione stessa è nata. La *conjunctio maris et feminae* ratifica la pienezza dell'unione nella particolarità della sua essenza, che è fisica e psichica insieme, giacché ciò che vi è di

fisicamente materiale in essa ha la ragione della sua forza nella capacità di «absorbere totam animam». L'*individuae vitae consuetudo* si realizza e consacra nella rinuncia dell'individualità a quanto di più segreto essa gelosamente possiede. Che il sacrificio del *pudore* sia già per se stesso esigenza di consacrazione del connubio, è stato visto, meglio che da ogni altro, da Vico, forse perché è realtà che non può essere perfettamente capita che dal poeta-filosofo. Solo dopo che «il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi» e gli uomini «spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo», solo dopo che gli individui, nel terrore, cercarono «una cosa alla natura superiore che gli salvasse» ed «appresero Giove fulminante», solo dopo che «dentro i nembi» e «al barlume di que' lampi videro questa gran verità», «incominciò in essi a spuntare la virtù dell'animo, contenendo la loro libidine bestiale», interdicendosi di «esercitarla in faccia al cielo, di cui avevano uno spavento grandissimo»: allora gli uomini si diedero «a trascinare per sé una donna dentro le loro grotte e tenerlavi dentro in perpetua compagnia di lor vita», «al coverto, nascostamente, cioè a dire con pudicizia»: «in cotale guisa s'introdussero i matrimoni che sono carnali congiungimenti pudichi fatti col timore di qualche divinità». La persona non ha consapevolezza di sé fino a quando non abbia scoperto nell'avvertita presenza di un dio la consapevolezza del suo distinguersi dall'animalità ferina: il pudore, per quello che ha di invincibilmente istintivo, è il segno di quell'umana distinzione, dunque contrassegno intimo della persona. La quale non può rinunciarvi senza rinunciare a se medesima se la divinità, facendo testimonianza della sacertà dell'unione, non intervenga sacramentalmente a far fede che la persona si dà ad un'altra persona per la creazione di un rapporto non edonisticamente passeggero e nascosto, ma responsabilmente perpetuo e solenne, il solo che sia degno di avere per fine primario la «procreatio atque educatio proles».

In pagine conosciute in Italia col titolo di *Lettera sul matrimonio*, Thomas Mann, interpretando, con spregiudicatezza d'artista, riflessioni ricollegantisi per un lato all'etica di Hegel e per un lato all'etica di H. Cohen, ha scritto: «L'amore che porta al matrimonio è un amore che getta delle basi. Ciò che vi è di più mirabile nel matrimonio è proprio che in esso un sogno e una ebbrezza come l'amore, col fondarsi sulla fedeltà, si trasforma in azione umana, in una sorprendente avventura creatrice di realtà istituzionale». «Non è un mistero sacramentale l'istituzione d'amore attuata dal matrimonio?». «Sono, nel matrimonio, i singolari rapporti reciproci tra carne e spirito, il loro scambievolmente fondarsi l'uno nell'altro, a conferirgli un'indistruttibile impronta sacramentale e una durata, nel corso dei secoli, che è solo delle istituzioni fondamentali».

Comunque sia intesa la religiosità dell'atto, nelle varie religioni e nelle varie chiese, sempre la solennità meramente *sociale* è sentita necessaria ma insufficiente, poiché c'è nell'unione delle persone una dedizione interiormente personale, propria del più segreto della persona, di cui la società non può avere conoscenza, trattandosi di problema e azione della coscienza individuale: infatti, la coscienza morale di chi, per profonda sua convinzione, rifiuta di riconoscere qualsiasi carattere religioso-confessionale all'atto del matrimonio, finisce per dare al suo rifiuto un valore etico che, nella sua rigorosa severità, nel suo insistere sulla solennità della consacrazione civile ed accrescerne l'importanza, diventa indiretta, particolare conferma della religiosità del matrimonio per se stesso. Il matrimonio, come «atto religioso», riconosciuto già dalla concezione romana («divini et humani juris comunica tio») attesta, tuttavia, con la solennità della celebrazione, anche la propria qualificazione *sociale*, affinché la società conoscendolo, ne sancisca la natura di legame non provvisorio e clandestino, ma costante e pubblico: *firmiter enim majores nostri stabilita matrimonia esse voluerunt*. La ratificazione religiosa e sociale salva la dignità della persona riscattandone la rinuncia al pudore di fronte a se medesima e alle *persone* che da quella rinuncia possano nascere. Ma perché questo avvenga, perché la persona rimanga integra nella sua dignità, perché religione e società abbiano il potere di convalidare, col loro intervento, la dignità individuale, è necessario che gli individui rimangano gelosi della loro intimità più intima: se gli individui non conservano la pudica gelosia della loro intimità, il ricorso alla legge di Dio e della Società non è solenne riscatto, ma semplicemente riconoscimento amministrativo di un nuovo legame, la cui provvisorietà sostanziale è (qualunque rimedio legale si escogiti) irreparabile. Il matrimonio o è indissolubile o non è: il suo potere di giustificare e nobilitare, con tutto se stesso, l'azione con cui, nel suo ambito, la persona, rimanendo se medesima, pienamente si dona all'altra persona, presuppone, richiede la perpetuità: l'*indissolubilitas* appartiene alla logica di quell'azione, quindi alla logica del suo essere. Se l'intimità più segreta della persona non si disvela ad un'altra sola persona fra i viventi, rimanendo fedele alla sua dignità perfino quando il matrimonio non abbia dato luogo alla fondazione di una stabile società coniugale e abbia allentato il suo vincolo nella separazione; se la persona non è gelosa di se e del suo riserbo e crede di poter cessare di essere *fine* per farsi *mezzo* di effimere volontà proprie od altrui il matrimonio può conservare l'aspetto esteriore della sua solennità, ma non conserva la propria essenza, che non è garantita da questa o quella specie di regolamento che la disciplini, bensì dalla condotta delle persone che ne sono *soggetti*. Anche qui, il matrimonio come istituto giuridico mostra di sapere garantire l'espansione della

individualità che si realizza storicamente solo se tale individualità si espanda nella fedeltà a se stessa, alla sua personale coerenza: tutti i mezzi istituiti a difesa della continuità del vincolo matrimoniale e al suo solido stabilirsi nella società familiare valgono in quanto siano fatti valere nello stesso spirito con cui furono posti dalla coerenza di chi li ha introdotti a salvaguardia della dignità individuale: quando, ad esempio, l'eventuale «colpa del coniuge», che è prevista causa di separazione, cessa di essere avvertita come sentimento di colpa dall'offeso non meno che dall'offensore, continuità dell'unione o interruzione di essa finiscono col confondersi, sicché l'una e l'altra possono essere o non essere, reciprocamente, in un'incertezza in cui il diritto stenta a riconoscersi, anche nominalmente, per quello che è.

Dunque, a sapere e potere approfondire l'esame fenomenologico dell'istituto del matrimonio, assumendolo quale è in una determinata positivizzazione, e non soltanto negli aspetti suoi principali, ma anche nei minori e minimi, si potrebbe cogliere l'attività giuridica in una sua manifestazione concreta, vista in una posizione in cui luci ed ombre siano tali da dare entrambe risalto alla struttura essenziale del suo esistere.

L'unione della persona con le cose e con le persone ha significato nei suoi successi non meno che nei suoi insuccessi, giacché sempre mette in evidenza la necessità dell'individualità di essere più di se stessa, oltre se stessa, per essere compiutamente, nell'espansione che è il suo destino. Questa necessità si attua in una volontà così forte da cercare di proiettarsi verso le cose e le persone perfino oltre la vita («Le présent n'est jamais notre fin», ha osservato Pascal). In maniera palmare, nell'esperienza del diritto, si realizza una volontà siffatta col testamento, definito già da Modestino «voluntatis nostrae justa sententia de eo quod quid post mortem suam fieri velit». L'«ultima volontà» vuole rimanere connessa con le cose e con le persone disponendo delle cose proprie a favore dei sopravvissuti legando a sé le volizioni future dei vivi: «mortui viventes obligant». Il soggetto cerca di continuare a signoreggiare ciò che è suo, ciò che in vita ha saputo fare, o mantenere, suo, e studia i modi per continuare a far valere la sua volontà *ultra vitam*, quasi tentando di continuare a dirigere la destinazione avvenire di ciò che non sarà più suo. La vera ambizione del testatore sarebbe imporre ad eredi e legatari una serie di obblighi precisi, minuziosi, tali da costituire una specie di guida postuma da seguire alla lettera. Egli vorrebbe saper prevedere tutte le occasioni avvenire per esercitare ancora il suo vivo influsso su persone e cose: vorrebbe poter dare consiglio, domani, per il matrimonio del figlio o per la compravendita del campo o per l'ampliamento dell'azienda: ciò che nella vita ha formato e riempito la sua vita entra nel testamento acquistandovi una posizione dominante, rivelando

l'ansia della personalità che mal si rassegna a non essere più quando non sarà più e cerca di fare ancora valere, fino allora, il suo criterio (non per niente il Leibniz, approvato, seguito, poi dal Rosmini, per spiegare il fondamento del diritto di testare è ricorso, con tesi più suggestiva che convincente, nientemeno che all'immortalità dell'anima: «testamenta mero jure nullius essent momenti, nisi anima esset immortalis»). In fondo, il testatore vorrebbe che tutto restasse come è: o progredisse come egli vorrebbe che progredisse: non si tratta tanto del valore patrimoniale di ciò che il testatore lascia, quanto della destinazione e direzione di esso: io che ho creato, ordinato, diretto il fondo, la casa, l'azienda, la biblioteca *in questo modo* voglio (vorrei) che *questo modo* rimanga (rimanesse) quale è stato ed è. Quella che tento prolungare è, appunto, la mia attività. In ciò si rivela il mio volere e la mia illusione: disporre, per quando io non sia più, che tutto il mio (o quanto più è possibile di esso) sia ancora come se io fossi. Il testamento è il mezzo con cui l'uomo vorrebbe assicurare il rispetto della sua espansione di vita oltre il limite fisico della vita. Ma, proprio perché, come mezzo giuridico, protegge l'espansione dell'individualità nel mondo storico, il testamento tutela la volontà testante dalle lesioni, dalle insidie, dalle violazioni altrui nei modi e nei limiti in cui la volontà testante può effettivamente valere. Si potrebbe dire che tutte le specie di diritto successorio, in maggiore o minore misura, tengano conto della volontà del *de cuius* per quel tanto che essa riesce a sopravvivere a se stessa nella previsione di quelle occasioni e situazioni che può prevedere, impedendole tuttavia di agire, con postuma prepotenza, in maniera a sua volta lesiva. Nello stesso ordine di idee, si potrebbe dire che il testamento, nei vari suoi regolamenti positivi, finisce sempre col distinguere le illusioni dal volere del testatore, aiutando questo a salvarsi e lasciando cadere quelle, evitando che la vita dei sopravvissuti, nella sua libertà (diversamente sentita secondo tempi e situazioni) sia impacciata, oltre il giusto, da una volontà sopravvivenza. Entro questi limiti, tutta via, la volontà sopravvive giuridicamente nella sua proiezione testamentaria ed è il diritto a farsene garante. Per garantirla, deve conoscerla quale esattamente, veramente è. Il *favor testamenti* esprime la preoccupazione di far sì che le volontà dei testatori siano assicurate contro coloro che hanno interesse a violarle e trascurarle; tutti gli ordinamenti civili provano la loro civiltà anche e soprattutto nel loro rispetto delle «defunctorum voluntates»; però le volontà rispettate e garantite devono essere accertate nella loro autenticità. Perciò, caso per caso, non deve esserci dubbio che la volontà, di cui si tratta, sia spontanea, completa, definitiva, non revocata fino all'estremo momento in cui è possibile revocarla (infatti, *ambulatoria est humana voluntas usque ad extremum*

vitae exitum). Perché una volontà sia capace di sopravvivere nella difesa del diritto deve dunque essere rigorosa mente espressa nelle forme giuridicamente stabilite: il «formalismo» che circonda, con speciale rigore, quel l'atto solenne che è il testamento ammonisce il testatore a creare accuratamente i presupposti che permettano con sicurezza al diritto di garantire la volontà per quello che è. Tutte le disposizioni dei vari ordinamenti, attente, particolareggiate, addirittura pedanti, sono esempi di una *tecnica della certezza*, che vuole precostituirsì le prove sicure. Quelle minuziose disposizioni (riguardanti la scrittura, la data, la sottoscrizione, la carta, i margini del foglio, la scheda, il notaio, i testimoni, la lettura, la chiusura, la sigillazione, la consegna, il ricevimento e così via) sono più che limitazioni poste al testatore, garanzie della sua stessa volizione: sono quasi le condizioni alle quali i terzi, cui egli raccomanda, affida la sua volontà, sono disposti a garantirne la fedele esecuzione. Qualunque cosa si pensi della questione della natura giuridica del testamento – che è problema la cui soluzione di pende dai precetti e dai comportamenti particolari, di volta in volta, organicamente regolanti – è certo che esso presenta il caso dell'impossibilità fisica per il soggetto di difendere, da solo, la sua volontà in espansione. Tale volontà riesce ad espandersi anche al di là della vita del volente, riesce a determinare rapporti di vita perfino per il tempo in cui non è in vita, a condizione che predisponga una serie di mezzi che siano adatti a questa singolare proiezione e che siano tutelati, garantiti dalla volontà di terzi.

In qualunque altro negozio giuridico, se la mia volontà, nell'atto dell'adempimento, sarà violata, sarà lesa, io sarò presente a difenderla e a farla valere (oppure sarà il negozio stesso a trasformarsi); nel testamento, in vece, io dispongo di ciò che è mio proprio per il tempo in cui io non sarò più: sono quindi costretto a contare sugli altri per la difesa della mia volontà testamentaria, affidata non tanto, o non soltanto, ad un «esecutore» designato *ad hoc* (e libero di accettare o non accettare l'ufficio), quanto a tutti coloro che, come viventi, in una situazione vicina, affine alla mia, vogliano rispettare le mie decisioni, se non altro perché vogliono che, un giorno, siano rispettate le loro. Pietà e solidarietà danno autorità alle volontà di chi non è più. Ma i terzi a cui il testatore affida la sua volontà non accettano il compito di vigilare collettivamente all'adempimento di essa senza intervenire, a loro volta, a chiedere non solo che sia espressa in determinate forme, ma anche che non sia indirizzata in determinate direzioni. Per sopravvivere, la volontà deve, così, accettare di essere condizionata: non può dominare il futuro come vorrebbe, non può dare ai suoi beni un indirizzo qualsiasi, ma quello che è non vietato dai terzi che ne garantiranno, se il loro regolamento sarà rispettato, la difesa. La

volontà degli altri, con cui il soggetto fa continuamente i conti nelle varie specie di negozi *inter vivos*, si presenta al testatore soprattutto nella veste dei soggetti solidali a cui egli deve affidarsi per la difesa avvenire di quanto dispone. Quel desiderio, già rilevato, del testatore di disporre minuziosamente del suo per obbligare quanto più è possibile i successori a comportarsi in maniera conforme al suo criterio, non può risolversi, come tendenzialmente, inconsapevolmente, vorrebbe, in un abuso di autorità morale perché trova un ostacolo in tutte le volontà dei terzi che dovranno garantire l'adempimento della volontà testante, ma la garantiranno se sia quale può essere, se si estenda entro il raggio di azione in cui riesce ad estendersi, e non oltre, e se non voglia sottrarsi a quegli obblighi che, vivendo, si è creata. Attraverso la successione la volontà permane come responsabile e consapevole: solo se è tale può sperare di sopravvivere. Non può, ad esempio, eludere i suoi doveri verso i cosiddetti «eredi necessari», non può disporre capricciosamente, non può domandare ad eredi o legatari cose impossibili o illecite. Responsabilità e consapevolezza liberano il volere del testatore dall'illusione e lo realizzano con la difesa giuridica, nella sua vera essenza: si compie, in tal modo, un processo di depurazione tra ciò che l'uomo vorrebbe poter disporre oltre la vita e ciò che può. Il diritto esorta, in fondo, a non trascurare i diritti dell'*irreparabile tempus*, che severamente, da un lato, impedisce di dimenticare ciò che è stato, e che, con la sua vissuta realtà, crea obblighi, dal l'altro vieta di voler prevedere e disporre per ciò che sfugge alla previsione. Ogni interpretazione di testamento, nello spirito dei principî fondamentali di tutto il diritto successorio, finisce con l'essere dominata da due opposte preoccupazioni, tuttavia integrantisì: impedire che la volontà del defunto sia lesa, impedire che la volontà del defunto leda. La realizzazione dell'individualità non si arresta con la vita fisica, ma ne valica i confini per una forza d'inerzia, che è residuo di espansione, derivante dall'impulso vitale della personalità realizzata. Anche questo moto è difeso dal diritto, finché dura, nel breve, rallentato giro che è ancora suo. Dopo, con l'arrestarsi del moto, si affievolisce e finisce la difesa giuridica che l'individualità, nella sua realizzazione, aveva predisposto. Se continuasse, la vita dei sopravvissuti sarebbe offesa, a sua volta, nel suo movimento. Se continuasse, si avrebbe una specie di espansione falsa, che è la forma di espansione che il diritto diuturnamente combatte, giacché le individualità realizzantisì se ne guardano come dal peri colo più grave.

Il testatore non può sostituirsi, con la propria volontà, alla volontà di chi gli succederà, non può imporre interamente la sua volontà ai successori, come se essi non fossero, come se essi non avessero una loro personalità da far valere, perché, se ciò accadesse, questa

personalità sarebbe lesa. Si avrebbe, così, una delle tante forme possibili di lesione. La lesione, infatti, in ogni suo aspetto, è offesa alla personalità altrui principalmente per la falsità del proprio essere, che vuole essere ciò che non è, che vuole essere come non è, che vuole essere dove non è, cioè vuole essere come vorrebbe, ma non può, o non sa essere. Tutti i torti che io posso commettere e che si possono specificamente qualificare o come danni o come reati e delitti, nascono fondamentalmente dalla mia volontà di essere quello che non posso e non so essere, che è volontà deficiente e fallace, non realizzata in sé e perciò volenterosa di sostituirsi agli altri nell'azione loro, impedendo ad essi il libero svolgersi di quella azione.

Un simile atteggiamento, non è soltanto (lo abbiamo già osservato) delle lesioni morali e giuridiche che ci si presentano tipiche nella loro immoralità ed antigiuridicità: è, più o meno dominato, frenato e nascosto, nella sub conscia velleità di ogni uomo e può rivelarsi nei modi e nei tempi più impensati. È tanto insidiosamente attivo nell'uomo che può presentarsi anche negli aspetti più benevoli e innocenti, quasi irriconoscibile alla coscienza stessa della persona che agisce. Il caso, che si è momentaneamente presentato alla nostra riflessione, della possibilità lesiva perfino del testatore che vuole disporre per l'indirizzo futuro dei suoi beni e, oltrepassato il segno della prevedibilità e della sopravvivenza sua vitalità morale, finisce con l'attentare alla attività libera delle persone che gli succedono, mostra come il diritto, in quanto attività che è azione, e repressione, non possa affidarsi a meccanici congegni di vigilanza, costruiti una volta per tutte, ma debba vigilare con l'intelligenza costantemente attiva delle persone contro le infinite occasioni lesive che possano attentare all'espansione della individualità. Una fenomenologia degli istituti giuridici che, invece di essere sommariamente, rudimentalmente abbozzata, fosse modellata secondo tutte le regole di una diligente, precisa ricerca, non potrebbe che confermare, con l'indagine prudente e ragionata, la convinzione che anche un approssimativo esame fenomenologico consente di raggiungere, a conferma della prospettiva già ragionevolmente accettata. Questa conclusione, da sola, scopre l'intenzione che è – più o meno consciamente – in qualunque ricerca fenomenologica: l'intenzione di ottenere conferma di un assunto già intuito o concepito, intravisto o dimostrato.

Ogni fenomenologia del diritto, intesa come cognizione approfondita del significato dei fenomeni della vita giuridica nel loro positivo realizzarsi, non sfugge a quella che è l'essenza dello stesso voler fenomenologizzare (e che, sia notato incidentalmente, non appartiene solamente alla *fenomenologicizzazione* di tipo, diciamo così, hegeliano): il significato dei fenomeni che si passano in rassegna per

averne conoscenza nella loro individuata esistenza non si riesce a cogliere attraverso un catalogo che, con maggiore o minore fedeltà, ne rappresenti le varie posizioni concrete: la conoscenza fenomenologica si ottiene soltanto se un contatto si stabilisca tra l'individuata esistenza dei fenomeni e l'individualità del ricercatore che ambisce conoscerli tutti, uno per uno, nella loro istruttiva particolarità. Questa è la condizione del fenomenologizzare, questo è il segno distintivo per cui esso si differenzia da ogni forma di tipologia, alla quale, con la sua stessa sostanza, si contrappone. Proprio per questo, la fenomenologia del diritto non è del giurista, ma del filosofo che, per un verso, si muova con la guida esperta del giurista nel mondo dell'esperienza giuridica positivizzata, per un altro verso colga il *significato* dei vari fenomeni giuridicamente determinati nella posizione individuata della loro determinatezza, in quanto sappia vederla attraverso la propria individualità indagante, attraverso una personale concezione di vita. Sarebbe facile mostrare che i tre filosofi, i quali più modernamente hanno accolto nella loro filosofia una filosofia del diritto e, nella loro filosofia del diritto, una loro fenomenologia del diritto – Vico, Hegel, Rosmini – hanno saputo ricavare, dall'esame particolare degli istituti giuridici osservati il segreto significato dell'essenza di questi perché questi, appunto, si prestavano ad un indiretto collaudo di intuizioni fonda mentali delle loro filosofie.

Insomma, di fronte alle esigenze intrinseche della fenomenologia giuridica, i filosofi, se provveduti di pensiero veramente autonomo, si regolano come la spontaneità richiede. Guardando meglio, capendo meglio i fenomeni giuridici che più li interessano. Così si comprende perché l'ambizione astratta di una fenomenologia di tutti indistintamente i fenomeni giuridici positivizzati in un dato sistema o in una data serie di sistemi finisca sempre col cedere, in concreto, alle fenomenologie di alcuni fra i fenomeni positivi. Se ne scelgono, di fatto, alcuni, non solo per la loro significativa evidenza ed esemplare importanza, ma specialmente per la rispondenza che trovano nell'interesse del ricercante. La scelta non è arbitraria se riconosce quel tanto di arbitrario che è nella decisione della personalità, la quale, di fronte ad un'esperienza, non può fermare la sua attenzione, egualmente, con pari intensità e compartecipazione, dovunque, bensì deve fermarla là dove la sua stessa attenzione è particolarmente attratta, in maniera che uno speciale rapporto si crei tra chi tenta l'esame fenomenologico ed il fenomeno osservato: rapporto fondato, in ultima analisi, sulla omogeneità che (talvolta anche in modo reattivo) lega l'individualità dell'indagante con l'individuazione indagata, facilitandone – o per consenso o per contrasto – la comprensione. In cospetto della realtà giuridica, il filosofo del diritto non può, anche materialmente, interessarsi della determinatezza

individuata di tutte le esperienze, ma, come è naturale, si interessa di quelle che, per una ragione o per l'altra, si connettono alla sua concezione di vita. L'interesse fenomenologico, proprio per ch  individualizzante e non tipologizzante, ha in comune con l'interesse storiografico (al quale per molti altri aspetti   affine) la libert  della scelta del fenomeno da studiare, che non pu  essere condizionata da un'irreale «obiettivit » in cui tutti i fenomeni siano «obiettivamente», impassibilmente, uguali, ma pu , deve essere determinata dalla attrazione esercitata da un fenomeno individuato verso la personale soggettivit  storicizzante, sicch  l'obiettivit  vera scaturisca dalla stessa passione dell'interprete, purificantesi nella libera, serena informata valutazione della realt  valutata.

La realt  giuridica, considerata nella sua interiorit , studiata per quello che ha di individuato, permette di vedere ci  che le   specifico solo se, nel momento stesso in cui   osservata in se medesima, sia guardata senza dimenticare che i suoi vari aspetti, che concretamente la individuano, nei quali concretamente si individua, sono momenti dell'attivit  umana, di una attivit  umana: dell'attivit  giuridica dell'uomo. L'osservazione particolare, dettagliata, dei fenomeni giuridici storicamente positivizzati nella variet  delle esperienze   utile, anzi indispensabile al filosofo, se non si esaurisca nella sua particolarit , ma rimanga parte di quell'intero che la filosofia ambisce razionalmente conoscere con l'ambizione inesauribile che   l'ardita curiosit  dell'uomo, il suo titolo di nobilt .

L'individuale giuridico, investigato da una fenomenologia che non esiti a diventare, nel contatto diretto con l'esperienza giuridica, «filosofia del diritto positivo», pu  essere inteso nel suo storico esistere solo se l'investigatore, alla umilt  di investigare senza pregiudizi, nel pieno rispetto della realt  osservata, penetrata, spiata nel suo formarsi e nel suo progredire, aggiunga la consapevolezza dell'impossibilit  propria di vedere quella realt  se non come momento, pi  o meno rappresentativo ed istruttivo, dell'attivit  giuridica; aggiunga la consapevolezza della impossibilit  propria di guardare al fenomeno studiato in una assoluta esperienza che non sia relativa alla personalit  dell'esperiente, fattosi investigante della realt  del diritto per obbedienza ad una vocazione che chiede ragioni che non sono soltanto le ragioni dell'esistere del diritto.

La filosofia del diritto, pur se voglia e sappia farsi, attraverso l'esame fenomenologico degli istituti giuridici, filosofia del diritto positivo, non   (se non convenzionalmente) particolare: e non particolarizza. Proprio perch  vuole individuare l'attivit  giuridica, pu  individuarla solo cogliendo in essa ci  che ne oltrepassa la particolarit . La filosofia del diritto che sia pronta a prendere contatto con la vita storica in cui il diritto positivamente si realizza e che sia

convinta che in questa storicizzazione il diritto effettivamente abbia corpo ed anima, può comprendere il processo di positivizzazione del diritto solo se sia disposta a cercarne le origini là dove esse incominciano, a seguirne le conseguenze fin dove esse si spingono, cioè sia disposta ad osservarne l'intero itinerario, senza mai scambiare alcuni aspetti dell'esistere con tutto l'esistere, senza mai rinunciare a domandarsi quale significato abbia, possa avere, quell'esistere, nell'umano vivere. In fondo, ogni ricerca di significato è ricerca di essenza, purché essa non dimentichi che solo attraverso la varietà significante delle esistenze storicizzate un'essenza può essere effettivamente compresa. Questo vale per la comprensione dell'essenza del diritto come per la comprensione di ogni altra essenza: convinzione che deve essere alla base dei rapporti tra ricerca fenomenologica e ricerca storica, rapporti tanto più chiari quanto più un'illuminata fenomenologia sia pronta sempre a convertirsi, o a risolversi, in oculata storiografia.

Dunque anche l'individuale giuridico può essere penetrato nella sua interiorità solo se non sia confuso col particolare, solo se la legittima diffidenza verso qualunque forma di determinato e determinante universale, agente dall'esterno, non impedisca di conoscere l'intera universalità che si cela in ogni compiuta realtà, umana mente individuata.

PRINCIPI DI UNA FILOSOFIA DELLA MORALE

INTRODUZIONE

DI GIUSEPPE CANTILLO

1. In apertura della voce *Etica* da lui redatta nel 1977 per l'*Enciclopedia del Novecento*, Pietro Piovani osserva che «il Novecento è, caratteristicamente, tempo di negazioni, problematizzazioni, ripensamenti, rinnegamenti»¹. In particolare l'etica novecentesca appare pervasa da questa «atmosfera» di estrema «problematicità» e «irrequietudine»² e caratterizzata essenzialmente dalla pluralità e diversità dei sistemi di norme e valori, dalla convinzione della loro relatività. Ci si è inoltrati nell'epoca del nichilismo, un'epoca in cui sembra profilarsi una consapevole rinuncia ad ogni prospettiva di etica universale. Come ha ricordato Apel, da più parti si ascoltano «voci [che] invitano ad attenersi ciascuno alle consuetudini della propria morale tradizionale». Senonché proprio le conseguenze dello sviluppo tecnologico ed economico, con la loro portata planetaria, rendono indispensabile, come lo stesso Apel afferma, «una “bussola” etica per l'intera umanità»³.

Nella ricerca di questa «bussola etica» la singolarissima esperienza di pensiero di Piovani costituisce senza dubbio una guida preziosissima, proprio in quanto essa è rigorosamente fondata sulla consapevolezza moderna che la riflessione sulla morale non può che avvenire nell'orizzonte di un'analisi della soggettività inaugurata dalla «svolta cartesiana» e sviluppata attraverso il criticismo e le diverse configurazioni della sua eredità. Delineando sia la sua proposta di una filosofia della morale, sia, più in generale, la sua prospettiva filosofica, il suo «storicismo esistenziale»⁴, Piovani si ricollega, infatti, al processo di liberazione dall'universalismo astratto avviato dall'umanesimo: processo nel quale, com'egli afferma, viene portata a compimento, pur tra incertezze e ripensamenti, «la rivoluzione dell'interiorità annunciata nel messaggio cristiano»⁵ e viene sviluppata la posizione della coscienza della modernità, caratterizzata dal passaggio da «orizzonti cosmici» ad «orizzonti morali», da una «morale cosmologica» a una «morale umanologica»⁶. Egli condivide, quindi, l'orientamento fondamentale del pensiero moderno per cui la sorgente e il fondamento di ogni conoscere e agire è da ricercare nel soggetto: orientamento che, per Piovani, conduce a una concezione «pluralistica» della filosofia, alla convinzione –

esplicitata con nettezza nel primo capitolo delle *Linee di una filosofia del diritto* del 1958 – che «ogni filosofia è soltanto una filosofia, fra le molte», «una ex pluribus»⁷. La filosofia è interrogazione sul significato, sul valore, sulle ragioni del vivere umano; è ricerca della «verità della vita»: «Ponendosi di fronte alle attività che caratterizzano come uomo l'uomo, come umana l'umanità, la filosofia nella sua volontà di darsi una spiegazione dell'umano vivere, si chiede, nella varietà degli interessi e delle competenze, nonché nella varietà delle disparate concezioni, che cosa sia la conoscenza, che cosa sia la scienza, che cosa sia la morale, che cosa sia la religione, che cosa sia l'arte, che cosa sia il diritto, che cosa sia la politica, che cosa sia l'economia». Ma proprio perciò la filosofia non può essere «tutta contenuta in una filosofia», in una «interpretazione» della vita che è sempre legata al punto di vista personale, storicamente situato, dell'«individuato vivente» in cui «la vita vive» e vivendo s'interroga: «Nell'incessante mutare dell'uomo, che mutando crea civiltà, che è storia, gli individui continuano ad interrogare se stessi indagando le ragioni del loro vivere»⁸.

In *Von der Wahrheit* Jaspers ha scritto: «Rimane sempre il paradosso: noi non abbiamo e non avremo la verità una – eppure la verità non può che essere una (...). La verità nel tempo è sempre in cammino, sempre in movimento e non diviene definitiva neppure nelle sue più mirabili cristallizzazioni. (...) Se la verità non si dà mai come verità compiuta, il movimento verso la verità è esso stesso la forma in cui deve presentarsi il compimento della verità nell'esserci temporale»⁹. Non diversamente Piovani concepisce la filosofia come ricerca mai compiuta della verità, come risposta ogni volta individuale ed individuata all'universale aspirazione alla verità, e afferma che «l'unità complessiva della filosofia» non può essere cercata nei contenuti sempre differenti delle molteplici filosofie, ma può essere vista soltanto nella medesima «inestinguibile volontà e necessità di ricerca» della verità della vita¹⁰.

Proprio richiamandosi a Jaspers, che definisce la conoscenza della totalità come «un sogno, bello o brutto che sia», Piovani, in uno scritto del 1965, ribadisce che, al termine «di un plurisecolare moto di plurificazione che sostituisce alla scienza le scienze», il pensiero contemporaneo è ben consapevole che «la conoscenza totale (...) si è rivelata illusoria». Da quando la filosofia, seguendo l'indicazione kantiana, ha cessato di essere contemplazione dell'essere, essa ha compreso che «il conoscente partecipa al conoscere modificando con la sua partecipazione individuale il processo cui prende parte». L'aspirazione all'unità che è propria della filosofia e che è ineludibile perché connaturata nella ragione stessa (secondo l'insegnamento di Kant anche in questo caso ripreso parimenti da Jaspers) non si rea

lizza più in una «filosofia del cosmo», sul versante del pensiero oggettivo e dei saperi positivi, ma in una «filosofia dell'uomo», sul versante del pensiero soggettivo che intende dare unità «all'interpretazione della vita che propone», rendendola capace di «persuadere» con la testimonianza di «una personalità vivente in interiore unità»¹¹. Questa filosofia come personale ricerca mai compiuta della verità della vita e che coinvolge l'esistenza stessa è – per riprendere la suggestiva figura kierkegaardiana, decisiva per ogni filosofia dell'esistenza – l'esercizio del «pensatore soggettivo», l'esercizio cioè di un pensiero che non dimentica di essere il pensiero di un «soggetto esistente» e perciò di portare in sé il carattere dell'esistenza: di essere sempre in divenire, sempre in oscillazione tra finito e infinito, tra temporale ed eterno, tra positivo e negativo¹². Questa filosofia può ripetere con Kierkegaard che «l'esistenza è ciò che fa l'intervallo», che l'esistenza «pone l'intervallo e distingue il soggetto dall'oggetto, il pensiero dall'essere»¹³ e, in nome dell'esistenza è polemica verso l'ambigua, minacciosa esaltazione del soggetto come soggetto assoluto nelle sue molteplici figure gnoseologiche, metafisiche ed etico-politiche. L'esser-soggetto dell'io esistente, che sa, con Pascal, «di essere fra tutto e il niente [...], di essere infinito e finito»¹⁴, non comporta nè il passaggio ad una soggettività pura, incondizionata, infinita, nè il rinchiudersi del soggetto nello spazio angusto del proprio rappresentare e volere immediati. Da un lato il soggetto esistente è limitato, finito, condizionato dal fatto stesso di esistere come *questo* soggetto che pensa, vuole e sente in una determinata *situazione*: un fatto irriducibile, che non si lascia risolvere nell'idealità della rappresentazione o del pensiero, né si lascia riportare, quanto al suo esserci, ad un atto di volontà del soggetto medesimo; e un fatto tramite il quale l'io esistente si trova inserito originariamente e costitutivamente nel mondo, nella natura, nella realtà oggettiva. Dall'altro lato l'io esistente è «una realtà che si riconosce diversa dalla sua particolarità immediata, è *più* del suo volere immediatamente volente, è *più* del suo pensiero immediatamente pensante»¹⁵: è progetto ed azione, negazione dell'immediata datità, trascendimento ed ulteriorità. Sicché Piovan – originariamente mosso dalla intenzione di «salvare l'azione» individuale dal male, dalla «tendenza» alla chiusura singolaristica¹⁶ – può affermare che l'aspirazione all'universale insita nell'essere dell'esistente è l'unica struttura *costante* che una filosofia dell'individualità può legittimamente riconoscere e, suggestivamente, aggiungere che i contenuti sempre differenti in cui storicamente si configura tale aspirazione sono «le immagini di un volto ignoto specchiantesi in coscienze» che cercano «una luce lontana» e si sforzano di «raggiungerla o, almeno, di avvicinarla»¹⁷.

2. Nel corso della sua riflessione Piovani è diventato sempre più consapevole del fatto che il soggetto a cui il pensiero del Novecento e in particolare della seconda metà del Novecento può fare riferimento non è più il *cogito* concepito come pensiero innalzato alla perfezione della conoscenza dell'essere, ma il soggetto come coscienza che si sa, in profondità, radicata nell'inconscio, sconfinante, in ultima istanza, in una costitutiva «oggettività», che, con Sartre, si potrebbe dire del «nudo esistere». «Il mio *cogito* – scrive Piovani nei *Principi di una filosofia della morale* – si sa legato sia all'idealità razionale dell'essere sia alla attualità esistenziale dell'esserci (...). L'azione del subconscio, una volta ammessa, mi tiene ancorato a un fondale psicologico che non mi permette di librarmi nel cielo dei concetti (...): rimango faticosamente, penosamente pensante, fermo al qui e all'ora, che specificano, nell'esserci, l'essere della mia esistenza»¹⁸. Da ciò consegue che il *cogitare* – il pensare e conoscere – è da concepire non come un atto di immediata apprensione, come «un immediato chiarire, partecipe della perfezione compiuta», ma come «un lavorare a un processo di chiarificazione»¹⁹, come una ricerca mai compiuta della verità. E consegue anche che il soggetto prima di trovarsi come pensiero, si trova, si esperisce come esistente: «Nella situazione in cui io così mi muovo, prima di poter dire *penso, dunque sono*, posso dire: *mi esperisco, dunque esisto*»²⁰.

Nella fase iniziale della sua esperienza di pensiero, nell'immediato secondo dopoguerra, Piovani, dinanzi alle implicazioni irrazionalistiche della protesta esistenzialistica, era apparso soprattutto preoccupato di salvaguardare insieme con l'individualità dell'uomo anche il comune, l'universalmente umano e, come mostra specialmente la lunga analisi dedicata in *Normatività e società* alla filosofia dell'azione di Blondel²¹, di ribadire il diritto dell'universale esigenza logico-normativa. Soltanto grazie a questa esigenza è possibile, infatti, «il superamento dell'egoità solitaria, della tentata “solitudine” dell'individuo»²², necessario per la realizzazione di sé dell'individuo umano. Quest'ultimo, «a differenza di ogni altro individuo, è costituito in maniera tale da avvertire il bisogno di trascendere l'individualità transeunte e particolare», orientandosi verso ciò che è durevole e universale, verso la norma, che perciò si rivela «come la presenza metafisica immanente alla natura umana»²³.

Tuttavia, fin da allora, questa «presenza metafisica» veniva concepita come presenza di un'assenza, di un non-essere: la norma indica ciò che non è, ma deve essere, un termine ideale dell'agire, un essere ideale cui deve aspirare e tendere l'esistente. «Ciò che non è, l'uomo rende misura di ciò che è»²⁴. Perciò la presenza metafisica della norma è anche ciò che rende possibile la storicità dell'esistere umano: il trascendimento di ciò che è verso ciò che non è ancora, verso il

novum che deve accadere. Senza l'inesauribile scarto tra il fatto e la norma, tra il reale e l'ideale, tra l'individuale e l'universale non vi sarebbe spazio per l'agire libero e responsabile, per l'agire secondo idee, progetti, fini; in breve non vi sarebbe spazio per la *storia*. E su tale scarto si fonda parimenti il *diritto* come sistema di norme particolari rivolto, nella pluralità delle sue configurazioni storico-positive, a mediare, a unificare, di volta in volta in forme diverse, il relativo e l'assoluto, il singolare e l'universale.

Nei *Principi*, certamente, Piovani dà molto più rilievo, nella fenomenologia della soggettività, alle modalità esistentive messe allo scoperto dalle acquisizioni psicologiche e psicoanalitiche, e lo fa in controtendenza rispetto alle principali correnti filosofiche. Di fronte ai progressi della psicologia, che allargano i confini dell'io ma li rendono meno certi, la filosofia – osserva Piovani – assume un atteggiamento sospettoso e, in modo paradigmatico con Husserl, «rimedita Cartesio con l'intento (...) di trapassare dalla perfezionata psicologia a una perfezionata restaurazione della razionalità pura»²⁵, o con Heidegger si propone di «riportare l'esserci all'essere», sottraendo la riflessione sulla costituzione dell'esistente all'antropologia e alla psicologia e riassegnandola al l'ontologia: «L'analitica della quotidianità – scrive Heidegger in un passo di *Kant e il problema della metafisica* riportato da Piovani – risponde, fra l'altro, all'intento metodico di impedire fin da principio che l'interpretazione dell'esserci dell'uomo entri nel dominio di una descrizione antropologico-psicologica delle sue *esperienze vissute* e delle sue *facoltà*»²⁶. L'affermazione centrale di *Essere e Tempo*: «la natura dell'esserci consiste nella sua esistenza», secondo Piovani, viene tradita da Heidegger, il cui pensiero ritorna all'Essere²⁷.

All'esistenza, invece, si riferisce la psicologia che mostra i modi e i processi attraverso i quali il soggetto empirico si viene formando nelle sue molteplici dimensioni, non attuando un'essenza già data, un essere in sé perfetto, ma riempiendo una mancanza, corrispondendo a un'esigenza: «L'operante bipolarità di conscio e inconscio facilita la visione di una costituzione dell'umano che non sia fondata nell'*esse*, ma avviata nel *deesse*»²⁸. La situazione iniziale non è il «*quod est*», ma il «*quod deest*», che avvia il divenire del soggetto, il suo fare e farsi, per colmare la mancanza, l'assenza che lo costituisce. Un'autentica filosofia degli esistenti, davvero orientata «verso il concreto», non può non avere interesse tanto per la psicologia, quanto per la storia, avvertendo – si può dire vichianamente – la «necessità che ha il pensiero di *prendersi* alle origini in cui l'umanità si è *fatta*»²⁹. Il che vale per la riflessione storico-universale, per la comprensione della propria esperienza da parte di una comunità umana, ma vale altrettanto per la riflessione dell'esistente sul proprio esserci: «L'uomo non è, ma si *fa*. Si conosce esistente verificandosi»³⁰.

3. Storia e psicologia, storia e psicoanalisi si alleano per penetrare nelle profondità del soggetto, nelle radici nascoste dell'io: «Non sono perché penso e non penso perché sono: cerco di verificare la mia esistenza in radici anteriori alla mia consapevolezza di pensare»³¹. L'analisi dell'esperienza esistenziale non può pretendere di definire un punto di partenza che isoli la riflessione dal vivente che pensa, cioè il punto di partenza è l'esperienza vissuta che io sono, «la mia esperienza quale *hic et nunc* è: da essa e solo da essa posso partire nel tentativo di procedere a ritroso con indagine o psicologica o storica»³². Davvero Piovani porta al massimo di ampliamento possibile l'orizzonte riflessivo della coscienza del sé, assumendo nella esperienza del suo esistere tutti i «nodi», tutte le «asperità», tutte le «confusioni» che lo segnano nella sua fattualità. E la riflessione, che si avvale della rammemorazione tentando di risalire da esperienza ad esperienza fino ai primordi del mio esistere soggettivo, si imbatte alla fine in uno strato di oscurità e di insondabilità, in un limite estremo che arresta inesorabilmente la mia volontà di conoscere il mio essermi fatto, il mio essere divenuto, e fa emergere una «condizione originaria», in cui mi trovo senza averlo voluto. Si tratta – osserva Piovani – di «una constatazione che sta alla base della stessa constatazione esistenziale», vale a dire la presa d'atto che «*io che voglio, non mi sono voluto*»³³.

Lo scandaglio della natura profonda del soggetto porta alla scoperta che «all'origine, la mia soggettività è oggettiva»³⁴. Pur essendo diventato sempre più dominatore della natura, il soggetto si scopre esso stesso «naturato», cioè caratterizzato da una «datità originaria». Ora, osserva Piovani introducendo la sua ardita ipotesi genealogica dell'umano, il soggetto prova – e ha originariamente provato – una forte delusione nel vedere in sé il lato della cosalità. Perciò immediatamente, «il soggetto rifugge dalla propria oggettificazione», e alla sua oggettività, al suo essere cosa, corpo, contrappone sé come «spirito», rivendicando come carattere fondamentale della sua natura l'essere «libertà» ed «azione»: «non per niente – scrive Piovani – secondo un'antica tesi tomistica, a differenza dell'uomo, l'animale non agisce, ma è agito», e perciò all'uomo ripugna vedersi come un ente che anziché agire è agito. A questo riguardo Piovani affaccia l'ipotesi suggestiva che la stessa idea di un fattore onnipotente e benefico, l'idea di Dio, nasca da questa ripugnanza dell'uomo ad accettare la propria oggettività, la propria datità: il rapporto con il supremo fattore diventa una via per la liberazione dal dato, dal fatto. E da questa ripugnanza, da questa delusione, deriva «la stessa mitizzazione dell'essere» e la conseguente svalutazione dell'esistenza. Inoltre, se è vero che l'essere è comune a tutti gli enti, assicurando a ciascuno il suo esistere, è possibile pensare una differenziazione nel modo in cui

l'essere si partecipa ai diversi enti; e allora, «una volta accordato che la più perfetta realizzazione dell'essere sia il pensiero», l'uomo, in quanto *cogito*, si trova riconosciuto al vertice della «gerarchia della natura lungo la scala dell'essere», rispetto a tutti gli altri enti, che non sono pensiero, ma oggetti pensati. In questo modo «io mi libero dall'avvilimento di sentire oggettiva la mia soggettività»³⁵. Ma, osserva ancora Piovani, perché il soggetto possa riscattarsi dalla «oggettificazione», è già sufficiente la riflessione che il trovarsi come oggetto rinvia necessariamente a sé come soggetto a cui l'oggetto appare; quindi già per questa riflessione il soggetto si trova tolto, liberato dalla condizione di essere una semplice cosa, un semplice dato. Scrive Piovani: «È vero che, all'origine, mi trovo oggetto a me stesso, gettato dentro un'esistenza non richiesta; però, nel trovarmi in questo modo, modifico questo modo conoscendolo. Anzi, quanto meglio accetto di conoscerlo, con sincerità spregiudicata, non aliena dal frugare nei recessi preconsoci della coscienza, tanto meglio la modifico»³⁶.

Richiamandosi ad un'opinione già espressa da Jaspers nella *Psicologia delle visioni del mondo*³⁷, Piovani ribadisce l'idea della originaria interrelazione e compenetrazione di soggetto e oggetto, per cui la soggettività si trova come oggettiva, come data, posta in una situazione determinata, ma proprio nel riconoscersi come oggettiva, come realtà data, si afferma come soggettività, si appropria della oggettività, la inserisce nella sfera soggettiva: «Il più aperto riconoscimento del dato è la più energica trasformazione del dato. Riconoscendomi nella mia oggettività io me ne approprio: la deoggettivizzo. Il riconoscimento decosalizza la mia oggettività originaria. In quanto riconoscente la mia primaria realtà data, io non sono una *res*»³⁸. Tuttavia, com'era già detto nelle *Linee di una filosofia del diritto*, questa «liberazione» dalla mia «datità originaria» testimoniata dal pensiero, che «soggettifica» l'oggettività e sembra affermare un sovrano dominio dell'uomo, non è illimitata. Il riconoscimento della oggettività da parte del pensiero la modifica, la idealizza, ma non la distrugge. Per di più lo stesso pensiero, la stessa razionalità è per il soggetto un dato, un fondamento infondato. «All'origine, la razionalità è irrazionale. La conoscenza soggettifica il conosciuto, de-oggettivizza la mia stessa datità originaria; tuttavia è per se medesima un limite alla soggettività»³⁹. Inoltre, avvertendo la sua oggettività originaria il soggetto è condotto ad assumere verso la natura e verso le cose un atteggiamento di prossimità che evita «la retorica del dualismo spirito-corpo» e conduce all'idea di una generale *coesistenzialità* di tutti gli enti: «l'esistere è coesistere, non c'è esistenza che non sia coesistenza». Il che comporta sul piano morale il dovere di una «solidarietà della coesistenza *erga omnia et omnes*»⁴⁰ e al tempo

stesso impedisce l'«ipertrofia» del soggettivismo che con ostinatezza ricerca l'affermazione della «libertà pura» o «illimitata», e, se spinto con coerenza fino alle sue estreme conseguenze, non può che portare al nichilismo assoluto, al «rifiuto esistenziale». In effetti, la libertà umana, la libertà possibile nelle condizioni esistenziali, è sempre libertà «impura», limitata; non è essere-libero, ma un «farsi libero» mai compiuto, un continuo riempimento e soddisfacimento di un «desse»⁴¹, di un'assenza, di un desiderio: «La libertà è la liberazione esistenziale con cui l'uomo oltrepassa i suoi limiti riconoscendoli, modificandoli, per continuare a sviluppare se stesso, per diventare se stesso, facendosi con attività formative caratteristicamente sue»⁴².

All'origine dell'esistere umano, di ogni atto dell'esistenza umana, vi è quindi un atto di volontà, una scelta di fronte a un'«alternativa radicale». E se «il rifiuto esistenziale è la sola “rivolta” assoluta fornita di piena autenticità», la scelta per l'esistenza non è meno «drammatica», ma anzi esige «un coraggio più lungo» e rivela, probabilmente, più «dimestichezza» con la morte dello stesso atto istantaneo del darsi liberamente la morte. «Solo la vita accettata – osserva Piovani con una prossimità all'esperienza cristiana della morte – è, può essere contemplazione della morte e preparazione della morte», dinanzi a cui «presentarsi impreparati non è permesso»⁴³.

4. Col chiarire «che cosa implichi l'accettazione esistenziale» la riflessione filosofica coglie «nell'inquietudine umana l'energia che dà l'avvio alla creazione del mondo morale». Nell'avvertimento della «inadeguatezza», del «l'assenza» costitutiva dell'esistente è l'origine della storicità dell'esistente, l'impulso a trascendere la sua immediata dedità o, per riprendere l'espressione jaspersiana, l'esserci come tale, attraverso l'azione che si apre necessariamente all'altro e agli altri: «L'inquietudine che mette in movimento il processo di creazione del mondo morale non è singolaristica, ma viene alla luce liberandosi dalla propria immediatezza, oggettivandosi»⁴⁴.

Malgrado il riproporsi ostinato della tentazione solipsistica, «l'esistenza è necessariamente coesistenziale», perché l'esistente scopre nella sua stessa soggettività l'altro da sé: «C'è in me qualcosa di *altro* da me, dalla mia volizione pura e conoscenza pura (...). Per quanto io desideri, *secundum me vivere non possum*. Mi piaccia o no, devo far mio il giudizio di Agostino: l'uomo che vuole vivere *secundum se ipsum* è *similis diabolo*. Devo ammetterlo pur se nel diavolo io non veda altro che l'ombra nera dell'inesistenza, respinta e tuttavia perennemente tentatrice»⁴⁵. Anche qui in consonanza con la tradizione esistenzialistica⁴⁶, Piovani afferma la strutturale coesistenzialità dell'esistenza, scoprendone però tematicamente la rilevanza morale⁴⁷. La risoluzione per l'alternativa esistenziale comporta la scelta del

coesistere, perché solo a contatto con l'altro, riconosciuto come altro, il soggetto, differenziandosi, può *farsi* individualità e persona. Non si tratta però di un mero fatto, perché per l'uomo «il *fatto* del coesistere diventa il *dovere* del coesistere»⁴⁸. Il riconoscimento della situazione la modifica; il soggetto la fa propria, l'assume come termine di una scelta e di una decisione, come valore: «Non c'è *Zustand* umano – scrive Piovani in un saggio dedicato all'etica della situazione – che possa essere un semplice “essere stato”: lo “stare” umano è un agire, un fare»⁴⁹. In questa prospettiva il *dovere* non è opposizione all'essere, ma «trasformazione e trasfigurazione dell'essere», ovvero il *do vere* è l'essere proprio dell'uomo, che, nella sua incompiutezza rimesso al tempo, non è ma *diviene*, non è ma *deve essere*. Così «la coesistenza è al principio della morale perché per l'uomo è un fatto che non è un semplice fatto: è, diventa, il primo dei doveri. Il *mos* dell'uomo, è un modo di vivere: si qualifica e realizza nel comportamento verso l'altro»⁵⁰: è *rispetto* dell'altro che è ad un tempo – attraverso la cercata *comunicazione* con l'altro – *espansione* della individualità che si viene formando come *personalità*. In accordo con Jaspers, Piovani sottolinea la centralità esistenziale del rapporto intersoggettivo e della comunicazione, e al tempo stesso non ne nasconde la complicatezza e la precarietà: «l'incontro degli uomini è umano proprio perché è complicato e complicatore, aperto alla rischiosità del provocato imprevisto»⁵¹. Ma proprio nel volere il rapporto coesistenziale malgrado la sua difficoltà, nel volerlo come un *dovere* consiste la moralità dell'uomo.

Altrettanto difficile e moralmente impegnativo è il processo di formazione della *personalità*, che per Piovani, fine conoscitore delle teorie psicologiche della personalità, non ammette un fondamento in una «ontologia della persona», ed è perciò un processo empirico e storico, aperto a tutte le modificazioni richieste dal suo compiersi in situazioni concrete varie e mutevoli, e sempre esposto al rischio di indietreggiare o di interrompersi. Con la «psicologia del divenire» di Gordon W. Allport Piovani condivide la convinzione che «nel formarsi l'uomo cerca di diventare “qualcosa di più di una riproduzione stereotipa della specie”», così come della pretesa esemplificazione di «qualità razionali universalmente stabilite nell'inserimento dentro l'ordine metafisico»⁵². La diffidenza di Piovani verso il termine *persona* deriva appunto dall'irrigidimento che il processo del farsi persona, dell'«instaurazione personalitaria», ha sperimentato, a suo avviso, nella concezione della persona sia nella tradizione tomistica, sia in quella kantiana, perdendo il carattere di «mobile punto d'incontro» che essa poteva ancora avere «dentro le riflessioni teologiche e filosofiche pre-tomistiche»⁵³. In Tommaso «l'inquietante concetto [di persona], collegante, attraverso le discussioni cristologiche e trinitarie,

l'umano e il divino, viene sistemato dentro una cornice aristotelico-stoica», sicché la persona viene «incapsulata in un ordine universale indissolubilmente fisico e metafisico»⁵⁴. In Kant «la *persona* (...) coincide con l'essere razionale», è compiuta, assoluta, «manifestazione (...) della *volontà buona*»⁵⁵, e perciò più che essere fine in sé, sembra essere mezzo della realizzazione della ragione. Malgrado il perentorio riconoscimento che Piovani fa della irrinunciabilità del criticismo e del «primato della ragion pratica» per la riflessione moderna sull'etica, si conferma anche nel confronto con il pensiero di Kant «la diffidenza verso la *persona*», che «è diffidenza verso la persona come “strumento della ragione” per usare un'espressione kantiana di Fichte»⁵⁶. Più in generale, è diffidenza verso un concetto di persona coincidente con un'essenza statica. Neppure le filosofie contemporanee più sensibili a una concezione dinamica e individuale – esistenziale – sono riuscite secondo Piovani a sfuggire alla inclinazione ontologico-metafisica e statica che la tradizione ha imposto al termine persona. In questo senso Piovani sviluppa la sua critica non solo alla filosofia della persona del «personalismo» di impostazione cristiana e spiritualistica, di Maritain e Mounier, o di Marcel e Lavelle ⁵⁷, ma anche, con diverse motivazioni, alla filosofia della persona di impostazione fenomenologica, come nel caso delle riflessioni husserliane sulla persona, dell'etica materiale dei valori di Max Scheler e dell'etica di N. Hartmann⁵⁸. La conclusione delle argomentazioni critiche dedicate a Scheler e Hartmann è fin troppo netta e conduce a una rivalutazione del formalismo kantiano: «La critica acuta alla *depersonalizzazione* kantiana diventa qui pressoché incomprensibile (...). L'unicità spirituale della persona di Scheler, nei confronti della esistenza delle persone umane individuali, è astrazione spersonalizzante e ipostatizzante ben più della razionalità kantiana che (...) lascia intravedere almeno una via aperta all'azione personale»⁵⁹.

Come Piovani afferma ancor più chiaramente in *Oggettivazione etica e assenzialismo*, la riflessione contemporanea, proprio in quanto rivolta alla individualità e alla storicità dell'esistenza, non può prescindere dal valore del «formalismo etico» che solo è in grado di garantire l'effettiva libertà e mobilità delle azioni e delle oggettivazioni: «Mentre le determinazioni dei contenuti, attraverso irrigidite “determinatezze”, rischiano di fermare in un campionario la mobilità del divenire finendo col ridurre l'esemplarità storica ad atlante anatomico, le mancate determinazioni dei contenuti, proprio teorizzando l'indeterminabilità preventiva delle azioni da compiere, ne rispettano la situata, unica, irripetibile libertà, conoscibile caso per caso, mai tipologizzabile»⁶⁰.

La messa in rilievo dell'alleanza tra *formalismo* e *storicismo critico* è una costante del pensiero piovaniiano. Essa si trova in *Giusnaturalismo*

ed etica moderna dove la critica al formalismo kantiano viene intesa nel senso che negare, con il formalismo, la determinazione contenutistica dei valori, «in una loro oggettiva realtà», non significa «far dipendere il valore di un comportamento» dal riferimento alla «legge universale unificante ogni impulso umano nella sua universale umanità normativa», ma dal grado di universalizzazione, di espansione oltre-particolaristica, che esso attesta: «Un'etica (...) modernamente rispettosa della varietà delle individue persone deve limitarsi a riconoscere l'idealità che è in ogni ideale, riservandosi di rilevarne l'intensità attraverso le manifestazioni storiche, le quali, proprio per quell'intensità che variamente documentano, escludono che l'uomo dipenda dalla storia mostrando che la storia dipende dall'uomo»⁶¹. Altrettanto, già in *Filosofia e storia delle idee* l'alleanza viene affermata ripensando il formalismo alla luce della lezione proveniente dalla *conoscenza storica*, che è in grado di comprendere ogni individualità e formazione storica determinata proprio in quanto rifiuta ogni contenuto già dato, «ogni contenutismo»: «Quali che siano le ragioni che sospingono le individualità a svilupparsi nella realtà, la storia le apprezza per la virtù formatrice che, nel loro realizzarsi, manifestino (...). Niente è tanto *formalistico* quanto lo storicismo conoscitivo della scienza storica che, nel suo necessario polimorfismo, non respinge nessuna delle forme in cui le individualità, nel tentativo di compiere l'idea che hanno in sé, si realizzano»⁶².

I comportamenti, così come i costumi, i valori, le istituzioni etiche prendono forma nell'effettività delle situazioni storiche, nelle reali forme di collettivizzazione delle volizioni, delle azioni, ma questo «*formismo* storico-istituzionale (...) non smentisce il formalismo etico, anzi potrebbe convalidarlo», dal momento che la *costante* che caratterizza i fenomeni morali, cioè la negazione dell'arbitrio singolaristico e la tensione verso la universalizzazione, si attua in una molteplicità di figurazioni individuali e collettive, psicologiche e storiche⁶³. Proprio perciò nei *Principi* è detto che «l'autentico *essere* della persona va cercato nel *farsi* che è la formazione della personalità»⁶⁴. Al centro del mondo morale, quindi, per Piovani, piuttosto che la persona, va posta la *personalità*, che non è unità, ma unificazione, «energia» volta a «tenere insieme», a «equilibrare» i diversi moti e stati psichici e i diversi aspetti dell'esperienza⁶⁵. Il concetto di personalità – osserva Piovani – «si presenta non in termini di metafisica, ma in termini di psicologia»⁶⁶. In effetti, la psicologia, malgrado le pur ricorrenti generalizzazioni e tipologizzazioni, si mantiene molto più prossima alla concretezza dell'esistente di quanto non abbia fatto o faccia la riflessione filosofica. Perciò nella determinazione del concetto di personalità egli dimostra una grande attenzione per il contributo che la psicologia può dare e di fatto ha

dato ad una filosofia della morale che voglia muoversi nell'orizzonte dell'analisi esistenziale. Di qui, in queste pagine dedicate alla personalità, i riferimenti significativi, a Koffka e la psicologia della *Gestalt*, a Jung, a Freud, ad Alfred Adler, e soprattutto a Gordon W. Allport, il cui studio sui «fondamenti di una psicologia della personalità», *Becoming (Divenire)*, gli offre più di un suggerimento decisivo per la concezione della personalità.

L'elemento decisivo per la comprensione della persona come personalità è il riconoscimento del carattere dinamico della persona. Il suo «tratto veramente essenziale» è la «dinamicità»: è «un personalizzarsi», una «complessa instaurazione, che reagisce alle ambientali esperienze circostanti rendendosi conto di quelle esperienze (...) accogliendole e modificandole» in una storia di vita che ha il suo criterio, la sua regola, nell'«accettazione vitale», cioè nell'essersi accettato e nel continuare ad accettarsi del soggetto come esistente e coesistente. La personalità – scrive Piovani in *Oggettivazione etica e assenzialismo* – «non è un ente, bensì un dinamico sistema di equilibri»⁶⁷. Ed è per questo dinamismo, per questa capacità della personalità di modificarsi e riconoscersi nelle modificazioni, che «il *personalitarismo* mette al bando il *personalismo*»⁶⁸.

La personalità si espande⁶⁹ creando intorno a sé – nell'incontro con gli altri – «una serie di legami che la oggettivizzano (...), stabilendo forme di connessione, foggiano strutture». Si formano così «abiti e costumi», si forma una rete di relazioni oggettivate che sono la dimensione del sociale, delle istituzioni, del diritto, *l'ethos* come «banco di prova non per l'essere originario che arcanamente si disveli, ma per l'esistere che concretamente si rivela nel suo divenire», come luogo della «valorizzazione» di ogni valore⁷⁰.

Nella prospettiva dello «storicismo esistenziale» l'individuo empirico non è il singolo privo di relazioni, chiuso nella sua immediata e insignificante singolarità, ma è l'esistente che da se stesso, per la sua stessa originaria accettazione dell'esistenza, si apre alla relazione con l'altro, alla mediazione del proprio immediato esserci, alla idealizzazione tramite il pensiero della sua immediata attualità. Con ciò, se non si scioglie nell'astratta universalità di un ideale soggetto assoluto o nella materiale totalità di un assoluto soggetto collettivo, non si arresta neppure nella propria isolatezza: «Nella storicità autentica, ostile al totalismo del Soggetto assoluto – afferma con decisione Piovani – la pretesa empiricità dell'individuo empirico si manifesta meglio che altrove per quello che è: *obbligo e capacità di azione di un soggetto tra soggetti*»⁷¹. Questo, il senso dell'impegno etico assunto dall'individuo contemporaneo «uscito dall'orbita di ogni universalismo, abbandonato a se stesso e fundamentalmente preoccupato anzitutto di universalizzare senza essere universalizzato,

di ordinare senza essere ordinato, dunque disposto a non abbandonare a nessun prezzo la sua effettiva qualità esistenziale»⁷². Ogni esistente, cosciente «di non essere *dell'essere*, di non essere *dall'essere*», avvertito della modalità essenziale del suo collocarsi nella vita, «rimane, vuole rimanere, ancorato alla storicità come situazionalità, in una storia che non si cosmologizzi in storia universale, ma rimanga un interrelazionale tessuto di bisogni, speranze, aspirazioni, godimenti, dolori, fatiche, successi, scacchi, delusioni»⁷³.

Nella cornice offerta da questa immagine della storia, l'autonomia dell'esistente si fonda da sé nei processi di instaurazione personalitaria scanditi dai momenti dell'esistere quotidiano e contrassegnati dalla costante aspirazione «a qualcosa *di più*», legata alla capacità *tutta umana* di superare l'immediatezza, di ampliare il proprio orizzonte attraverso la creazione di simboli, di sistemi di riferimenti, in cui hanno la loro origine anche il pensiero e il linguaggio⁷⁴ e attraverso i quali l'uomo continuamente riempie la propria mancanza, il proprio desiderio di essere. Contro l'essenzializzazione del nulla, l'*assenzialità* che, a suo modo, *fonda* i modi di vita degli esistenti rappresenta un momento di negatività «positiva» per la sua capacità di generare la tensionalità etica, di suscitare l'impulso e l'energia necessari – in una parola l'*élan* – per intraprendere il cammino della «valorazione» dell'esistenza nella tensione al perfezionamento della propria *personalità*. Lungo questo cammino, non pretendendo di «correggere» la «logica della vita morale», ma entrando nei suoi meccanismi di «figurazioni» e «trasfigurazioni», nella realtà di «compiti accettati, iniziative perseverate, fedeltà mantenute, affetti allargati, ideali perseguiti»⁷⁵, ogni esistente rinviene il senso autentico di una libertà che non è mai conquistata una volta per tutte, ma è sempre sul punto di perdersi sia che sconfini nella prevaricazione sull'altro sia che subisca la prevaricazione da parte dell'altro. «Espansione e prevaricazione non possono stipulare patti confinari (...) di volta in volta, solo ciascuna azione espansiva può sapere dove debba fermarsi per non ledere l'espansione altrui»⁷⁶. Il principio del «rispetto» reciproco tra gli esistenti, si rivela quindi come la «premessa morale per eccellenza, la base di ogni atteggiamento etico»⁷⁷, costituendo quella «condizione» fondamentale che assicura la relazione interpersonale e rende possibile l'espansione del soggetto, il suo compiersi come personalità.

5. La caratteristica costellazione concettuale di esistenza, storicità e moralità nella riflessione di Piovani sulla condizione umana trova il suo punto di saldatura nell'affermazione sempre più consapevole dell'«assenzialismo», cioè nella convinzione che l'essere proprio dell'esistente è l'assenza di essere, è il *desse*, la mancanza, da cui

prende slancio l'oggettivazione storica ed etica.

L'essere è la perfezione ideale dell'esistere: *in-sé* non esiste, ma vive unicamente del desiderio di compimento dell'incompiutezza degli esistenti: in questo senso è «un essere nell'irrealizzabilità, nel permanente divenire». L'oggettivazione etica, il collaudo della personalità nella sua storicità, rinviano ad una «ontologia negativa»: «Farsi non è attuare in sé l'essere ma realizzare la propria esistenza. Costituente non è l'essenza, ma l'assenza»⁷⁸.

È stato soprattutto Jaspers – ricorda Piovani nei *Principi* – ad avvertire, nell'ambito della filosofia dell'esistenza, che «il mero esserci presenziale dell'uomo, per l'uomo, è continuamente trasceso dalla volontà di incontrare l'essere assoluto» e ad un tempo ad ammonire «che l'umana ricerca dell'essere è destinata a rimanere ricerca, a restare inappagata», perché per l'esistenza la totalità dell'essere è sempre davanti a sé come un «orizzonte inattingibile»⁷⁹. Nell'avvertimento jaspersiano si condensa una lunga tradizione di teologia negativa e si esprime insieme la coscienza religiosa tipicamente moderna che con Pascal riconosce che il Dio della perfezione è e non può che essere un *Deus absconditus*. Se non fosse nascosto – osserva Piovani – non sarebbe affatto, «non sarebbe cercato, invocato, inventato»⁸⁰. Nella condizione esistenziale e storica dell'uomo, quale appare alla coscienza moderna, non può presentarsi che «un Dio umiliato e imperfetto»⁸¹: «al perfetto che è l'eccelso Dio al centro del cosmo sembra infine poter subentrare la divinità addolorata dell'imperfetto che è il Figlio dell'Uomo, fattosi salvatore dell'umanità nella comunione di un'universale agonia, sua caratteristica e suo sigillo»⁸². Tuttavia, per quanto la cristologia di Piovani voglia restringersi deliberatamente al *Christus patiens*, questa «transizione dal Dio al Cristo»⁸³ introduce, comunque, una possibilità di riscatto della determinatezza, della finitudine, della imperfezione dell'esistenza, un riconoscimento, per così dire, della «positività del negativo».

Proprio «il *deficere* crea le tensioni che mettono in movimento il vivere»⁸⁴, in quanto si avverte come tale e nell'avvertirsi provoca l'*aspirazione* verso ciò che manca, verso ciò che non è, verso ciò che non esiste ancora: «In quanto non si identificano con l'essere – scrive Piovani consentendo con Eckhart – le creature lo desiderano, lo ambiscono, ne hanno “appetito”: il loro essere è *indigentia Dei*, fame di essere, vuoto di essere»⁸⁵. Il desiderio, l'invocazione di Dio che nasce dall'avvertita *indigentia Dei*, ed è tanto più forte e assillante quanto più si è consapevoli che l'imperfezione e la finitudine non si possono mai vincere completamente, è il modello, se non l'origine, di quel desiderio del non-essere-ancora che è la riconosciuta condizione di possibilità della vita etica e storica. Rimesso alla finitudine e alla difettività del suo esistere, l'uomo sperimenta che egli non è mai un

essere, un permanere, ma sempre un divenire, un farsi, un progetto di essere, un desiderio di compimento. Da questo punto di vista lo storicismo esistenziale di Piovani può accogliere la tesi di Ernst Bloch secondo cui il «non-ancora» è «possibilità», «spazio per l'avanzata verso il compimento», a patto però che l'esistente non perda mai il senso della difettività e provvisorietà di ogni compimento⁸⁶.

Il desiderio del compimento – il desiderio di diventare ciò che non si è ancora, il protendersi verso «un infinitamente altro» – fonda l'autenti ca *storicità* dell'esistenza come campo di *possibilità* e di *decisioni*, come apertura al *futuro*, come luogo della *speranza*. «L'esistente – scrive significativamente Piovani nei *Principi* – per diventare se stesso deve (...) farsi più di quel che già sia (...). L'esistenza umana, nel suo tratto dominante, è una futurologia (...). L'uomo che perda la dimensione del futuro è ferito a morte perché colpito nella sua qualificazione umana più profonda»⁸⁷.

Lo sguardo rivolto al futuro indica il costitutivo primato dell'azione oggettivante, la disposizione umana ad andare oltre l'immediato esserci e oltre i confini del sé, a *farsi* se stesso nella relazione con l'altro e con altri. Ma il primato dell'azione derivante dall'assenzialismo non vuol dire negazione della «normatività», ma anzi esige una «normazione», un disciplinamento di sé senza di cui l'esistente non potrebbe oggettivarsi⁸⁸. Altrettanto esso non vuol dire negazione dei valori, ma riconoscimento che i valori sono «valorazioni», «decisioni» per un progetto «in cui tutto un impegno esistenziale si oggettivizza»⁸⁹. E l'eticità consiste appunto nell'attività formativa tanto delle norme quanto dei valori su cui si fonda la realizzazione della originaria destinazione coesistenziale degli esistenti. Il pluralismo etico non è soggettivistico relativismo, non contempla arbitrarie e singolaristiche affermazioni di valori e modi di comportamento, ma è essenzialmente sforzo di oggettivazione intersoggettiva, che esige il confronto con altri punti di vista, con altre pretese di universalizzazione, «una mediazione collettiva spontanea» e quindi «una recezione e sanzione comunitaria»⁹⁰ delle valorazioni che gli esistenti propongono con il loro stesso vivere, i loro pensieri, le loro scelte, le loro azioni: «La vera oggettivazione si realizza nel trascendimento dei soggetti. La vera soggettività si compie nella realtà delle oggettivazioni mediate e medianti. L'esperienza morale, che si sviluppa sotto il segno della mediazione, mette in luce con particolare chiarezza i processi di trasformazione dell'immediatezza»⁹¹, le mobili e individuate forme dell'universalizzarsi delle personali volizioni ed azioni⁹².

1 P. Piovani, *Etica*, Estratto dal volume II dell'*Enciclopedia del Novecento*, Roma, 1977, p. 1 (con il titolo *L'etica del Novecento*, in P. Piovani, *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. Lissa, Napoli, 1989, p. 119).

2 *Ibid.*

3 K.-O. Apel, *Il concetto della corresponsabilità primordiale quale presupposto di una macroetica planetaria*, in AA.VV. *Filosofi tedeschi a confronto*, a cura di M. Mori, Bologna, 2003, p. 42.

4 L'espressione «storicismo esistenziale» è adoperata dallo stesso Piovani nell'inchiesta curata nel 1972 da Valerio Verra, *Parlano i filosofi italiani* («Terzo Programma», 3, 1972), cfr. *La filosofia dal '45 ad oggi*, a cura di V. Verra, Torino 1976, p. 512: «Questo storicismo esistenziale, pluralistico e antimonistico, è agli antipodi dello storicismo assoluto; è avversario di ogni storia assolutizzata».

5 P. Piovani, *Orizzonti cosmici e orizzonti morali*, in «Ethica», I, 1962, n. 3, p. 201.

6 *Ibid.*, p. 190.

7 Cfr. P. Piovani, *Linee di una filosofia del diritto*, Padova 1968³, pp. 1-6, *supra*, pp. 317-322; 26-27, *supra*, pp. 342-343 (d'ora in avanti citato con L).

8 Cfr. *Ibid.*, pp. 4-5, 16, *supra*, pp. 320-321, 332.

9 K. Jaspers, *Von der Wahrheit* (1947), München, 1983³, pp. 839, 961.

10 L, pp. 4-5, *supra*, pp. 320-321.

11 P. Piovani, *Plurificazione e cooperazione del sapere*, in «Atti del l'Accademia di Scienze Morali e Politiche», vol. LXXVI (1965), Napoli, 1966, p. 229.

12 Cfr. S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in Id., *Opere*, trad. it. di C. Fabro, Firenze, 1972, pp. 296-308.

13 *Ibid.*, pp. 322, 325.

14 P. Piovani, *Orizzonti...*, cit., p. 202.

15 L, p. 201, *supra*, p. 512.

16 Cfr. G. Capograssi, *Una analisi dell'esperienza comune* (1930), Milano, 1975, pp. 141-142, *infra*, p. 1180.

17 Cfr. L, p. 187, *supra*, p. 489.

18 P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972, pp. 17-18, *infra*, pp. 666-667 (d'ora in avanti citato con P).

19 P, p. 18, *infra*, p. 666.

20 P, p. 19, *infra*, p. 667; vedi p. 26, *infra*, p. 673.

21 Cfr. P. Piovani, *Normatività e società*, Napoli, 1949, pp. 18-30, *supra*, pp. 104-119 (d'ora in avanti citato con N).

22 *Ibid.*, p. 30, *supra*, p. 120.

23 *Ibid.*, p. 18, *supra*, p. 105.

24 *Ibid.*, pp. 100-101, *supra*, p. 199.

25 P, pp. 19-20, *infra*, p. 667.

26 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad.it. di M. E. Reina, introd. di V. Verra, Roma-Bari, 1981, p. 202; P, pp. 23-24, *infra*, p. 671.

27 P, p. 25, *infra*, p. 672. Sul confronto di Piovani con Heidegger cfr. G. Lissa, *In introduzione a P. Piovani, Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., pp. 21-22, 44-45; e si vedano anche le fini riflessioni di E. Mazzarella nel saggio *Tra Nietzsche e Heidegger: finitudine come valore, ontologia e assiologia*, in AA.VV., *L'opera di Pietro Piovani*, Napoli 1991, pp. 454-455.

28 P, pp. 25-26, *infra*, p. 672.

29 P, pp. 26-27, *infra*, p. 673.

30 P, p. 26, *infra*, *ibid.*

31 P, p. 27, *infra*, p. 674.

32 P, p. 29, *infra*, p. 675. Qui c'è un riferimento interessante a Ch. S. Peirce, di cui Piovani, criticando l'atteggiamento fenomenologico, riprende l'idea «pragmatica» che il punto di partenza della riflessione filosofica esistenziale non può che essere il mio io empirico, nella situazione in cui concretamente si trova. Il passo citato è tratto da *Che cos'è il pragmatismo* (trad.it. in Ch. S. Peirce / W. James, *Che cos'è il pragmatismo*, a cura di F. Vimercati, Milano, 2000, p. 29).

33 P, p. 34, *infra*, p. 679. Scrive Piovani: «Al punto estremo del mio sapermi e volermi trovare, tocco il dato del voluto come volontà che non è riportabile nemmeno al mio passato, al mio farsi (...) vorrei ricordare quando e perché ho incominciato ad essere (...) quella realtà non mi appartiene (...) sfugge al mio essermi fatto» (P, p. 35, *infra*, p. 680).

34 P, p. 40, *infra*, p. 683.

35 P, p. 43, *infra*, p. 686.

36 P, p. 44, *infra*, p. 687.

37 Cfr. K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, trad. it. di V. Loriga, Roma, 1950; il passo ricordato da Piovani è a p. 32 («Soggetto e oggetto sono quasi l'ombra l'uno dell'altro, e

determinati e condizionati l'uno dall'altro»).

38 P, p. 45, *infra*, p. 688.

39 Cfr. P, p. 55, *infra*, p. 696.

40 P, p. 41, *infra*, p. 685.

41 P, p. 56, *infra*, p. 697.

42 P, p. 57, *infra*, *ibid*.

43 Cfr. P, pp. 64-66, *infra*, pp. 703-705.

44 Cfr. P, pp. 244-246, *infra*, pp. 845-847.

45 P, p. 88, *infra*, p. 722; cfr. *ibid.*, pp. 87-89, *infra*, pp. 721-723.

46 Cfr. P, pp. 91-92, *infra*, pp. 724-725, con riferimento a Heidegger, e p. 174, *infra*, p. 791, con riferimento a Jaspers.

47 Sull'accentuazione da parte di Piovani del carattere morale della coesistenzialità, rispetto all'esistenzialismo, cfr. V. Verra, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, in AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, 1985, pp. 386-387.

48 P, p. 103, *infra*, p. 733.

49 P. Piovani, *Ragioni e limiti del situazionismo etico* (1973), in P. Piovani, *Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., p.199.

50 P, p. 106, *infra*, p. 735.

51 Cfr. P, p. 107, *infra*, p. 736.

52 Cfr. P, pp. 148-149, *infra*, p. 770. Cfr. G.W. Allport, *Divenire*, trad.it. di G. Tas sinari, presentazione di L. Borghi, Firenze, 1970, p. 39.

53 P, p. 127, *infra*, p. 752.

54 P, p. 124, *infra*, p. 750. Piovani presenta un'efficace ricostruzione del termine "persona" nel pensiero antico e medievale, facendo osservare che mentre nel pensiero antico il concetto di persona «si afferma su basi eticogiuridiche ed etico-sociali», il concetto filosofico di persona viene introdotto dal Cristianesimo e trova in Boezio e in Riccardo di San Vittore due pri me significative definizioni («*Persona est rationalis naturae individua substantia*» e «*Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*») fino alla classica formulazione tomistica: «*Omne individuum rationalis naturae dicitur persona*», integrata dall'osservazione che «*persona significat id quod esse perfectissimum in tota natura*»: integrazione che implica l'inserimento della persona in un ordine gerarchico degli enti, in una cosmologia fisica e metafisica (P, p. 124, *infra*, p. 760). Sulla relazionalità e dinamicità del concetto di persona come *ex-sistentia* in Riccardo di San Vittore, nel suo differenziarsi da quello di Boezio più aderente alla tradizione ontologica aristotelica della persona come *substantia* si vedano ora le acute osservazioni di Enrico Peroli in *Essere Persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Brescia, 2006, pp. 55ss.

55 P, p. 127, *infra*, p. 752.

56 P, p. 132, *infra*, p. 756. Ma si vedano le pp. 127-130, *infra*, pp. 752-755: «Sotto questo riguardo – osserva Piovani – Max Scheler ha ragione di parlare (...) di vera e propria *depersonalizzazione*» (p. 129, *infra*, p. 754).

57 Cfr. P, pp. 133-134, *infra*, pp. 757-758.

58 Cfr. P, pp. 135-136.

59 P, p. 136, *infra*, p. 760; cfr. *ibid.*, pp. 277-278, *infra*, p. 872. Sulla tematica del formalismo kantiano e del suo rapporto con lo storicismo critico cfr. F. Tessitore, *Dialettica del le forme morali e anti-ontologismo in Pietro Piovani*, in P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1981 (d'ora in avanti citato con O), pp. 35-37, *infra*, pp. 942-944.

60 O, pp. 71-72, *infra*, p. 979.

61 Cfr. P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, 1961, pp. 161-163.

62 P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Bari 1965, p. 191.

63 Cfr. O, p. 72, *infra*, p. 979.

64 P, pp. 132-133, *infra*, p. 757.

65 Cfr. P, pp. 137-138, *infra*, pp. 760-761.

66 P, p. 137, *infra*, p. 760.

67 O, p. 61, *infra*, p. 968.

68 Cfr. P, p. 149, *infra*, p. 770.

69 Per il concetto di *espansione* cfr. G.W. Allport, *Divenire*, trad.it., cit., p. 12 e p. 65; per il concetto di *personalità* cfr. anche pp. 32-36, 108-109, 125-130.

70 Cfr. P, pp. 133, 137-138, 149, 153, 161, 178, 205, *infra*, pp. 757, 760-761, 770, 773,

779-780, 793, 815. Sulla morale legata alla «instaurazione personalitaria» si veda F. Tessitore, *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Napoli, 1974, pp. 175 ss.

71 P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli, 1966, p. 165 (cors. mio). Sul tema della intersoggettività nel pensiero di Piovani si veda il saggio di Claudio Cesa, *In tema di intersoggettività*, in AA.VV., *Difettività e fondamento*, a cura di A. Masullo, Napoli, 1984, pp. 39 ss.

72 P, p. 230, *infra*, p. 834.

73 *Ibid.* Come ha giustamente osservato Fulvio Tessitore, qui «siamo dinanzi alla conclusione del radicale ripensamento della conoscenza storica in stretto collegamento con la riflessione sulla coscienza morale» (F. Tessitore, *Dialettica delle forme morali e anti-ontologismo in Pietro Piovani*, in O, p. 31, *infra*, p. 939).

74 Cfr. P, pp. 93-96, *infra*, pp. 726-728.

75 P, p. 278, *infra*, p. 872.

76 P, p. 201, *infra*, p. 811.

77 P, p. 174, *infra*, p. 790.

78 P, p. 26, *infra*, p. 673.

79 P, p. 243, *infra*, p. 844.

80 P. Piovani, *Perfezione e finitudine* (1977), in P. Piovani, *Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., p. 223.

81 *Ibid.*, p. 222.

82 *Ibid.*, pp. 218-219.

83 O, p. 124, *infra*, p. 1034.

84 P. Piovani, *Perfezione e finitudine*, cit., p. 223.

85 O, p. 101, *infra*, p. 1010.

86 O, p. 132, *infra*, p. 1043.

87 P, pp. 233-234, *infra*, pp. 836-837.

88 P, pp. 246-247, *infra*, pp. 847-848. La *norma* è qui concepita non come «il precetto posto da un'autorità, divina o naturale o morale o politica, al quale l'agente debba ubbidire nel suo agire», ma come «un criterio dell'organizzazione di un ordinamento, di cui l'agente, per oggettivare la sua azione dentro un dato campo di comportamento, sa di non potere fare a meno». Sul tema della norma e della normatività nello sviluppo del pensiero di Piovani si veda il denso saggio di Giuseppe Cacciatore, *L'etica storicistica di Pietro Piovani*, in G. Cacciatore, *L'etica dello storicismo*, Lecce, 2000, pp. 125-140.

89 P, p. 269, *infra*, p. 865.

90 O, p. 64, *infra*, p. 971.

91 O, p. 65, *infra*, p. 972. Si vedano in questo stesso senso di una interpretazione *antisingularistica* e *non relativistica* del *pluralismo etico* le fini osservazioni di Giuliano Marini nel saggio *In margine all'ultimo libro di Pietro Piovani*, in AA.VV., *Difettività e fondamento*, cit., pp. 194-195.

92 Nella pagina conclusiva dei *Principi* Piovani scrive: «L'apparente *formalismo*, palese tributario della morale kantiana, riconosce dignità etica a qualunque azione che abbia in sé la forza di espandersi in un'oggettivazione che attesti una tensione universalizzante: si rivela, così, come il solo metodo di conoscenza e comprensione della varietà infinita dei contenuti nella loro polimorfa esistenza» (P, p. 277, *infra*, p. 871).

CAPITOLO PRIMO

IL VOLENTE NON VOLUTOSI

L'uomo del XX secolo ha una sua singolare maniera di stare – come dice di voler stare – oggettivato nel «sociale». La morale cui generalmente aspira è, in prevalenza, *socialitaria*, preoccupata soprattutto di tener conto dei valori validi della socialità. Però, egli, nella conoscenza che ha di sé, è soggettivato come non mai. Si muove al termine di un processo di estrema soggettivizzazione. Reca in sé un'esperienza di soggettivizzazione da cui, gli piaccia o non gli piaccia, non sa più prescindere. Se, in molte occasioni, egli asserisce di non volersi più conoscere rispecchiandosi nella problematica della conoscenza-di-sé, si compiace di questo programmatico rifiuto perché in proposito è animato da un convincimento acquisito, inestirpabile dalla sua cultura: sa, o pretende sapere, d'essersi conosciuto. Se irride la sapienza etica che, sei secoli prima di Cristo, induceva già Eraclito a «cercare se stesso», può farlo sulla base di una saggezza ambiziosamente più scaltrita. Può farlo perché è convinto di sapere trovare se stesso. Egli non si cerca perché sa come trovarsi. Quali che siano le difficoltà insite in questo *come*, non si preoccupa di doversi cercare perché crede di essersi trovato o di potersi trovare.

Lo smontaggio dell'*io* non è tanto un segno di fastidio quanto una prova di domestichezza. Non metto più la mia soggettività al centro della mia riflessione, cerco, perfino, ora di accantonarla ora di vivisezionarla, perché, con maggiore o minore consapevolezza, presumo di conoscerla perfettamente, di padroneggiarne – appena che io voglia – le componenti essenziali. Esse possono sì sfuggire alla mia analisi, possono trarmi in errore; ma il problema riguarda le capacità diagnostiche assai più che i segreti del tema sfuggente. La cultura novecentesca possiede una sua genetica psico-morale, che rende l'uomo fiducioso nelle possibilità di scandagliare la profondità di se medesimo. L'immersione totale nell'oggettività presuppone, voglia o no, questa confidente garanzia soggettivistica. Posso abbandonarmi perché mi so recuperabile, o almeno domino le maniere del recupero possibile. Ovviamente, non c'è rischio calcolato che non possa sbagliare i suoi conti; ma il calcolo, per sé, dà un sentimento di sicurezza che attenua il timore, narcotizza il senso del tragico,

cancella l'azzardo integrale dell'irrecuperabilità.

Insomma, il soggetto ha completa confidenza nella propria soggettività. Può criticarla spietatamente perché ritiene di possederla pienamente. Può giocare quanto vuole a farsi riassorbire in una oggettività condizionante perché è liberato come non mai dall'onere dei condizionamenti arcaici. Sradicato da tutte le radici, disposto a ogni mobilità, signoreggiatore prestigioso di tanta parte della natura, l'avventuriero di tutte le avventure soggettive può correre perfino quella di un provvisorio, apparente disinteresse per la propria soggettività. E non è facile stabilire fino a che punto tale vantato disinteresse esprima una raffinata ambizione soggettivistica, acrobaticamente pronta a liberarsi perfino del proprio specifico peso morale. Ma, per un altro verso, quest'ultima avventura può nascondere un'imprevedibile umiltà: l'uomo si accorge che l'esaltazione della sua soggettività trionfante contiene, alla fine, la tentazione dell'antropolatria (la più sprovveduta delle idolatrie) e accantona il discorso soggettivistico. L'insospettata umiltà può essere sospetta; tuttavia, sincera o no, vale, in ogni caso, come confesso riconoscimento della raggiunta padronanza del soggetto: un acquisto irreversibile.

Qualunque cosa tenti o faccia, l'uomo contemporaneo dispone di esperienze intellettuali che lo rendono edotto come non mai delle strutture della propria soggettività. Non potrebbe non essere così: i precedenti dell'uomo contemporaneo sono, per molti versi, la storia di questo acquisto. L'umanismo, di cui l'orientamento antropologico del pensiero è giustamente geloso, non sarebbe, se l'umanesimo, in senso stretto e lato, non fosse stato. E l'umanesimo è stato, prima di tutto, approfondimento del valore dell'uomo attraverso la spregiudicata penetrazione dell'intimità di ognuno e la curiosità rinnovata verso l'altro come altro. La premessa per il rinnovamento del mondo economico, politico, tecnico, sociale, perfino del mondo astronomico e geografico, è stata la fondazione di quel nuovo atteggiamento. Se non s'intende il legame ideale tra Petrarca e Magellano, tra Gutenberg e Copernico, si capisce assai poco di quella rivoluzione che è la formazione del mondo moderno. Qualunque cosa pensi dei limiti della coscienza, l'uomo contemporaneo non può ignorare che l'esplorazione della coscienza è stata l'antefatto della esplorazione dei continenti.

Dalla penetrazione approfondita dell'intimità di ognuno, dalla curiosità intensificata verso l'altro, deriva la necessità di saggiare l'umanità dell'uomo con metodologia perfezionata. Ora consapevoli, ora inconsapevoli, i *Saggi* di Montaigne, alla fine del Cinquecento, sono il manifesto della necessaria metodologia nuova, sono il programma di un'arte dell'ampliato descrivere: «Non c'è descrizione tanto difficile come la descrizione di se stessi, né altrettanto utile». Dal

sondaggio di noi medesimi impareremo a scoprire la diversità, che è nelle molteplicità del mondo: «Ogni cosa ha parecchie maniere e parecchie luci».

Lo spirito critico, fondandosi, intravede la duttilità possibile della ragione, paventandone le sovrapposte rigidità, auspicandone la ripensata plasticità. L'appello insistito all'utilità, all'urgenza dello «studio dell'uomo» è un momento ineliminabile del progresso delle scienze e, sulla scia di Montaigne, raccoglie classici anche profondamente diversi, quali, alla fine del Seicento, i *Pensieri* di Pascal o, alla fine del Settecento, le *Confessioni* di Rousseau. Nelle varie tappe di questo itinerario conoscitivo vanno cercati non solo gli antecedenti delle «scienze dell'uomo», ma anche gli annunci di un metodo che implica le maniere riformate dell'approccio alla soggettività.

Le analisi operate dai moralisti dei secoli XVI, XVII, XVIII, con le loro scarnificanti dissezioni psicologiche, preparano, più ancora delle effusioni romantiche, peraltro capacissime di analizzare le passioni individuate e sofferte, l'avvento otto-novecentesco di quella «letteratura della memoria» e di quella «psicologia della memoria» che abitua l'uomo a dar credito alla propria ricostruita autogenesi mentale. La scienza severa di Freud e l'arte sottile di Proust sono le eredi di un patrimonio di attitudini analitiche che si espande per mille rivoli, scoperti e segreti, nella cultura circostante, sia per la forza prorompente di autonome fantasie creatrici, sia per il favore di ambienti già preparati all'accoglimento e allo sfruttamento. Quando, alla conclusione del grande ciclo proustiano, in una delle ultime pagine de *Il tempo ritrovato*, siamo chiamati, come lettori *engagés*, ad anatomizzare anche i minimi comportamenti «che possono far variare la luce del cielo morale, secondo le differenze di pressione della nostra sensibilità o secondo la serenità della nostra certezza», ci rendiamo conto di poter accettare l'invito a una nuova «rappresentazione del reale» soltanto se ammettiamo di doverci dedicare alla «trascrizione di un universo che è tutto da ridisegnare». Nel primo Novecento, per Proust, come (*mutatis mutandis*) per Kafka o per Joyce, l'universo da ridisegnare è l'universo umano della memoria. L'artista può definirsi «un palombaro che sonde» giacché è alla ricerca dei segni che, «esplorando il subcosciente», siano idonei a far leggere «in rilievo» la trascrizione totalmente rinnovata, ormai fornita del possesso di una «nuova dimensione». Tra cosciente e subcosciente, il conoscente contemporaneo è inevitabilmente bidimensionale. La filosofia che pretenda parlare in termini di concettualità pura dimenticando questo dato appare dimezzata.

L'intellettuale ragionevolezza non appanna la propria lucidezza conoscitiva tentando d'inabissarsi nel profondo del subcosciente: incontra altre ragioni e, coll'estendere i domini della scienza, le

annette alla razionalità. Le inquietudini conoscitive dei secoli XIX e XX non sono rivolte a diminuire, bensì ad ampliare la sfera del razionale. Nel momento in cui la psicologia cerca di proiettare fasci di luce sull'oscurità del subconscio o l'antropologia cerca di scomporre e ricomporre le strutture umane del primitivo, è messa sì in crisi l'immagine tradizionale della razionalità, non, tuttavia, per offuscare l'umana volontà razionalizzante. La scienza, col suo stesso analizzare, razionalizza il medesimo irrazionale in cui penetra. Il soggetto conosce quanto è irrazionale nella sua radicalità psichica, nella ancestralità primitiva, ma, con ciò stesso, incorpora nella propria conoscenza le proprie origini arditamente messe a nudo. In questo senso – come accennavamo – aumenta la confidenza del soggetto con la propria soggettività.

La conoscenza vive un paradosso gnoseologico evidente (carico di insegnamenti fecondi) quando riconosce e presidia i confini delle sue possibilità di chiarimento prendendo contatto sicuro con l'oscuro ineliminabile. L'autocritica della ragione è una critica razionale.

Non escludo più dalla mia attività raziocinante tutto ciò che non sia riducibile a chiarezza e distinzione perché tento di conoscere anche il caliginoso e l'indistinto, che sono nel mio conoscere. Ma, imparando a calcolare questa presenza, ne controllo già, in qualche misura, la portata. L'orgoglio della ragione, tradizionalmente esaltata nella sua luminosità, in apparenza può esserne ferito; ma la chiarificazione razionale guadagna in penetrazione effettiva quello che perde in chiarore.

Ovviamente, tutto ciò contiene una visione nuova dello stesso conoscere. Il pensiero che tenta di annettere a sé il subconscio esplorato non può assumere il concetto come prototipo di perfezione gnoseologica: se mai, può accettarlo quale forma polita e conclusiva di apprendimento consapevole. La riflessione come tale non perde i suoi diritti, ma vede aumentati i suoi doveri. La nozione stessa del *cogitare* muta. Il *cogito* cessa di apparire la perfetta rivelazione dell'esse nella contingenza del *sum*. Prima di articolarsi nella coscienza compiuta dell'essere, il pensarsi vive in una esistenza irriflessa che il conoscere non respinge più da sé, ma insegue, registra, classifica, per quanto possibile. Certo, come presente dell'esse, il *sum* esige una coniugazione logica almeno perfettibile: non può essere ammesso se l'essere non è, nella sua dispiegabile sostanza ideale. Il *cogito ergo sum* sottintende una consequenzialità derivante dalla entificazione dell'idea di essere. Il mio *cogitare* necessariamente rivela una partecipazione all'esse, se l'essere è il punto d'appoggio in cui ogni entità prende corpo ideale nella sua sostanzialità. Il mio riflettere su me stesso, in tal caso, è un riflettermi nello specchio delle essenze, tra cui mi muovo col mio pensare. Pensare ed essere sono correlati perché sono entrambi

essenzializzazioni. Questo *cogito* vuol dire: *io sono conscio*, dunque sono partecipe di un perfezionamento, che mi collega, almeno potenzialmente, alla pienezza dell'essere. Per questo riferimento, io già vivo come parte di un tutto movendomi dentro la totalità conscia di cui sono manifestazione.

Cogitare ed *esse* sono termini che implicano un reciproco richiamo di perfezioni possibili; si elevano al di sopra della mera fattualità costatabile. La loro apparente costatazione è, infatti, già un sillogismo: il pensare che richiama l'essere presuppone l'organizzazione del logo come termine di perfetta riduzione di ogni esistenza. È vero: se penso, sono. Ma posso dir questo perché il mio pensare contiene la consapevolezza dell'essere. Più vero, dentro questa logica di predisposizioni, è il contrario: se non fossi, non potrei pensare. L'accusa di tautologia, tante volte ripetuta, è data per scontata dalla stessa formulazione, che può essere svolta con aperta esplicazione: *io sono pensante*. Il privilegiamento falsamente esistenziale del mio essere pensante vale soltanto dentro una filosofia che postuli la razionalità come manifestazione dell'essere, l'essere come sostanza della razionalità. Il pensiero veramente è, perché la concettualizzazione ragionante è l'essenza dell'umano. Il mio pensiero contiene il mio esistere perché è la prova decisiva della pienezza dell'essere, in cui l'esistenza è inclusa. Una volta raggiunto il *cogito*, l'uomo può dedurne tutte le implicitezze, può trarne tutti i partiti speculativi che contiene. Il pensiero, al termine, è l'essere compiuto, il vero essere, l'essere che veramente è. Il pensante ne partecipa come manifestazione e momento.

Ma il *cogito* di Cartesio non è il nostro *cogito*: il nostro pensare non si muove al livello della razionalità conseguita in maniera da sottintendere tutto ciò che non può fare a meno di contenere. Tralasciamo pure di considerare gl'insegnamenti della critica della ragione; dimentichiamo pure che, per molti aspetti, la critica kantiana della ragione è una critica della ragione cartesiana. Non domandiamoci, con lo Schelling del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, fino a che punto l'*io sono* debba considerarsi una specie di «pregiudizio assoluto». La novità che più ci riguarda non è tanto nella dimensione logica quanto nella dimensione psicologica. L' *io penso* dell'esperienza speculativa contemporanea è sia conscio sia inconscio. Il *cogito* non appartiene più, di diritto, alla costitutiva razionalità dell'essere. Sottintende contatti radicali che sono ben lontani dall'essere necessitati a muoversi nella realtà dell'essere come pienezza inevitabile di esistenza compiuta. Per essersi meglio conosciuto, il mio *cogito* si sa legato sia all'idealità razionale dell'essere sia alla fattualità esistenziale dell'esserci: l'analisi del profondo, ampliando la zona di possesso della scienza, pone l'accento

sul secondo aspetto, attenuando la forza modellante dell'essere in sé. Il filo che collega *esse* e *cogitare* appare meno rettilineo; appare più lungo, più nodoso e, talvolta, contorto. Non basta che io mi riconosca cogitante per vedere tutto chiaro e distinto. Il mio essere pensante non si nobilita immediatamente nel pensare come partecipazione all'essere, con inclusione in un ordine di razionalità subito capace di comprendersi e di trascendersi. Il mio comprendere non è un essere compreso in un universo di forme concettuali distintamente chiarificanti. L'azione del subconscio, una volta ammessa, mi tiene ancorato a un fondale psicologico che non mi permette di librarmi nel cielo dei concetti. Il concetto si presenta come un concepimento limato, chiarito, che sale dal profondo e va conquistato con difficoltà. Col mio pensare non m'inserisco automaticamente nell'ordine dell'essere che essenzializza tutto il mio cogitato; rimango faticosamente, penosamente pensante, fermo al qui e all'ora, che specificano, nell'esserci, l'essere della mia esistenza. Posso oltrepassare l'indistinto, raggiungere la distinzione, ma con uno sforzo che non è fuori del mio pensare, bensì dentro il mio pensare.

Dunque, se dico *cogito*, non dico *sono conscio di*. La mia conoscenza non è, già per se stessa, consapevolezza chiarificata, diritto di cittadinanza in quella città ideale che ordina con l'essere il pensiero. Cogitare è un lavorare a un processo di chiarificazione, non un immediato chiarire, partecipe della perfezione compiuta.

Al di qua del nobile regno del concetto, al di qua della sovranità imperiosa della logica, il mio pensare bidimensionale, inconscio e conscio, si avverte faticosamente operante quando ancora brancola nell'indistinto. Protagonista della conoscenza contemporanea non è il pensare concettuale come tale, ma il pensante, soggettivato od oggettivato che sia, o si senta. Avanti di avvertirsi come prima persona singolare del presente di *cogitare*, si avverte moventesi nella caligine di un'esperienza ancora confusa: confusa e tuttavia già mossa a chiarirsi.

Nella situazione in cui io così mi muovo, prima di poter dire *penso dunque sono*, posso dire: *mi sperisco dunque esisto*. La consuetudine con il subconscio rivelato mi dà già quel tanto di percezione che, pure indistintamente, mi autorizza a questa effettiva costatazione esistenziale. Sono al di sotto della chiarezza conoscitiva consacrata, però arrivo prima di quella chiarezza a toccare, oscuramente pensando, le radici del mio esperirmi. I confini del mio io mi appaiono meno certi, ma più ampi.

Innegabilmente, un simile conoscere poco conscio, o meno conscio, non è fatto per cattivarsi le simpatie della filosofia. Essa non può fare a meno di tenerne conto; ma ne diffida. A tutti i progressi della psicologia guarda con sospetto; spesso sembra più preoccupata di negarli o attenuarli che di capirli. Messa di fronte all'apoditticità del

mio avvertirmi esistente dentro un'esistenza non perfettamente razionale tuttavia già ragionabile nella bidimensionalità psico-logica, la riflessione filosofica, divenuta più esperta di approcci all'io grazie alle conoscenze perfezionate nell'ampiezza e nei limiti dell'interiorità, rimedita Cartesio con l'intento, dichiarato o no, di trapassare dalla perfezionata psicologia a una perfezionata restaurazione della razionalità pura. L'*epoché fenomenologica*, quale «inibizione universale d'ogni presa di posizione circa il mondo oggettivo», cerca di mettere a punto la migliorata esperienza dell'esistere per una nuova, esasperata logicizzazione della stessa esperienza. Proprio perché ormai sa di potersi esperire a livelli sottintesi alla coscienza, la riduzione fenomenologica pretende essenzializzare l'esperienza intenzionalizzandola fino a una rinnovata purificazione. L'*epoché fenomenologica* è la tentata depurazione dell'esperienza dalla sua fattualità esistenziale. I *Discorsi parigini* di Husserl del 1929 hanno, in tal senso, atteggiamenti davvero sintomatici. La terapia filosofica della crisi delle scienze europee, *ante litteram*, si presenta già, per molti aspetti, come neo-filosoficizzazione di tutte le scienze: della criticata scienza psicologica in particolar modo.

La maggiore confidenza con l'ego è così messa, singolarmente, al servizio di una purificazione razionale del mio essere-nel-mondo. L'«esperienza originaria» pretende rifarsi «visione intellettuale» ponendo il proprio «problema di validità» con un esplicito procedimento di intellettualizzazione. L'implicito intellettualismo del *cogito ergo sum* cartesiano è riconosciuto inadeguato, una volta estesi i confini del pensiero e ripensate le strutture profonde del pensare; allora, l'intellettualizzazione deve, allo scoperto, farsi programmatica. Deve essere il perentorio invito all'astensione da ogni credenza d'esperienza. Il dubbio metodico vorrebbe affinarsi in una totale metodologia di astensione per preparare il più vero abbandono all'essere. Nel suo stesso formularsi, la proposta ambiziosa di Husserl mal nasconde le sue esitazioni, che, infatti, sono destinate a dispiegarsi e a teorizzarsi nel suo colloquio polemico con Cartesio: «Se io mi astengo, come posso fare liberamente e come faccio, da ogni credenza d'esperienza, di modo che per me rimane senza validità l'essere del mondo di esperienza, pur tuttavia questo mio astenersi è quello che è al di dentro della corrente intera della vita d'esperienza, con tutti i suoi fenomeni singoli, le cose che appaiono, il prossimo che appare, gli oggetti di civiltà, etc. Tutto resta come era; solo che io non l'assumo semplicemente come un essere, ma mi astengo da ogni presa di posizione sull'essere e sull'apparire». Davvero questa *epoché* potrebbe dire di sé: *cogito, non sum*; oppure, che è lo stesso: *non cogito, rectius sum*; cioè se penso con tanta perizia intellettuale da riuscire a pensare come voglio, a pensare senza esperirmi, raggiungo l'essere

nella sua autentica essenza, aliena da specificazioni avvilita dalle individuazioni dell'esperire. Basta pensare rifiutando l'essere quale è esperito, e l'essere si raffina. «Cartesiano», post-kantiano, Husserl vuole fare provvisoriamente *come se* il mondo non fosse. Ma il carattere metodologico della sua proposta la rende assai meno plausibile della più coerente e più suggestiva «filosofia del come se», apertamente collegantesi a un'ipotesi suggerita da Kant. Se ammetto che il mio apprendere la realtà sia un semplice fare *come se* essa fosse, posso procedere in questa direzione a condizione di rimanervi definitivamente, abbandonandomi integralmente a quella ipotesi. Posso trovarvi una mia coerenza, rimanendone prigioniero. Non posso entrarvi e uscirne quando voglio. Può esser vero che il mondo non esista, ma, per l'uomo, sia *come se* fosse: c'è in Kant uno spunto in tal senso (che Vaihinger ha messo a frutto con esasperato acume). Ma, in tal caso, il solo mondo che io abbia è quello in cui io sono come se esso fosse: muovermi per uscirne – chiusa la parentesi della mia ipotesi metodica – non ha senso, perché infrange la stessa realtà dell'ipotesi. Di contro, la semplice astensione provvisoria è una semplificazione troppo semplice: si riduce al tentativo di pensare con tanta capacità razionale da riuscire a chiudere gli occhi della mente per non ammettere il mondo quale è, così uscendone solo per depurare il mio io, contaminato dal contatto, irrazionale o sub-razionale, dell'esperienza. La buona volontà intellettualistica di Husserl non sembra persuasiva fino in fondo: «Ogni mondanità, ogni essere spazio-temporale è per me in quanto io l'esperisco, lo percepisco, me ne rammento, ne penso qualcosa, lo giudico, lo valuto, lo desidero etc. Tutto ciò vien designato da Cartesio con la parola *cogito*. Il mondo non è altro che ciò che è consaputo come ciò che è, e vale in tali *cogitationes*. Il mondo riceve tutto il suo senso e il suo voler essere esclusivamente da tali *cogitationes*. In esse trascorre tutto il mio vivere del mondo. Io non posso vivere, esperire, pensare, valutare e agire che entro questo mondo e mai in un mondo che non traesse il suo senso e valore in me e da me. Riguardando tutto questo mio vivere e astenendomi dal compiere il minimo atto d'una certa credenza d'essere, io ottengo me stesso come *ego* puro con il corso puro delle mie *cogitationes*». Basterebbe, dunque, perfezionare il proprio cogitare fino alla *cogitatio* negativa per ottenere un io purificato dall'esperienza, elevabile a un essere eidetico, più puro della stessa idealità platonica perché liberato da qualunque relazione con i fenomeni.

La proposta di Husserl per un'*epoché* detta *fenomenologica*, qui ricordata nelle formulazioni che risalgono al 1929, è quasi esattamente contemporanea alla prima edizione di *Kant e il problema della metafisica* di Heidegger, in cui, con inquietudine particolarmente

significativa, il filosofo, al centro della sua problematica più sentita, si tormenta in uno sforzo affine: riportare l'esserci all'essere. «Lo svelamento della costituzione dell'esserci è ontologia». Anche Heidegger vuole sottrarre il tema a psicologia e ad antropologia. Il recupero del profondo, favorito dalla filosofia più vicina alla «esperienza vissuta», va affidato alla «metafisica dell'esserci» come «ontologia fondamentale». Quando Heidegger si esprime in termini di «rammemorazione» o di «analitica della quotidianità» si avvicina alle lezioni della psicologia solo per rifiutarle. La «rammemorazione» è «il principale atto ontologico, fondamentale della metafisica dell'esserci, in quanto fondazione della metafisica». «L'analitica della quotidianità risponde, fra l'altro, all'intento metodico di impedire fin da principio che l'interpretazione dell'esserci dell'uomo entri nel dominio di una descrizione antropologico-psicologica delle sue esperienze *vissute* e delle sue *facoltà*». L'avversione alla scientificità riconoscibile nella psicologia progredita nasconde la preoccupazione di chi non vuol perdere il contatto con l'essere, che sia fondamento autenticante ogni origine. Così, l'origine per sé, nella sua genesi, è già avviata all'ipostatizzazione; ancora una volta non è guardata per se stessa. È più aggirata che capita. Heidegger, nel meriggio della sua meditazione, vive la questione con lucida intensità: «L'essere-nel-mondo non è solo la relazione fra soggetto e oggetto, ma è ciò che già in precedenza rende possibile tale relazione nella misura in cui la trascendenza porta a compimento il progetto dell'essere dell'ente». «Non si tratta tanto di indagare sulla comprensione, spingendosi fin nella più intima costituzione della trascendenza quanto di porre in chiaro l'unità essenziale della comprensione stessa con la situazione effettiva e l'esser-gettato dell'esserci. Ogni progetto – e per conseguenza ogni agire creativo dell'uomo – è *gettato*, ossia determinato dallo stato di assegnazione impotente dell'esserci alla totalità dell'ente che già è. L'esser-gettato, peraltro, non si esaurisce nell'evento segreto del venire all'esserci, ma domina completamente e direttamente l'esserci in quanto tale. Questo si esprime nell'accadimento descritto come *deiezione*. Per *deiezione* non intendiamo gli eventi occasionali della vita umana, suscettibili di una critica negativa da parte di una critica della cultura, bensì un carattere dell'intrinseca finitezza trascendentale dell'esserci». Infine, «l'esserci si rivela bisognoso della comprensione dell'essere». Qui *l'esistenza* appare mistificata; qui appaiono abbandonati i sottintesi presenti nella formulazione di *Essere e tempo*, secondo cui «la natura dell'esserci consiste nella sua esistenza». Se è vero che «con l'esistenza dell'uomo si produce una rottura nella totalità dell'ente», il compito indicato alla filosofia è la ricostituzione di codesta totalità presunta e l'esistere viene indagato solo in vista di tale fine. Così, sotto la bandiera

dell'esistenza, fenomenologia ed esistenzialismo contrabbandano la riconquista del Tutto, che è l'Essere perduto, la Totalità restauranda.

La psicologia è guardata con accresciuto sospetto dalla filosofia così orientata, non per le sue manchevolezze, ma per la sua volontà di studiare l'esserci nelle sue determinazioni esistenziali, invitando continuamente a una concretezza che il tipologismo psicologico spesso compromette, ma non annulla. La riflessione psicologica sulla costituzione inconscia e conscia dell'io smentisce che l'uomo, rapportandosi all'ente che egli non è, si trovi già davanti all'ente come ciò che lo sostiene. Infatti abitua a vedere il processo dinamico del pensiero che si fa, lavorando a liberarsi dal caliginoso, a chiarificarsi, a conquistare, per quanto possa e sappia, la chiarezza del razionale. Il razionale non è a fondamento, come appoggio, *dietro* al pensante, a suo sostegno; ma gli sta *davanti*, come ambizione, programma, conquista.

L'operante bipolarità di conscio e di inconscio facilita la visione di una costituzione dell'umano che non sia fondata nell'esse, ma avviata nel *deesse*. Aiuta a porre il problema centrale del filosofare non nel *quod est*, bensì nel *quod deest*. L'uomo non tanto è pensante, ma *si fa* pensante; vi si riconosce attraverso un approfondimento che non ascende all'essere da cui discenda, quanto esplora i contorni possibili del suo definirsi. Più che adottare questo o quel metodo provvisorio, procede a tentoni nel suo esplorarsi. Ognuno si fa conoscendosi non per quello che è, e possiede, bensì per quello che non è e desidera, per quello che gli manca. Farsi non è attuare in sé l'essere, ma realizzare la propria esistenza. Costituente non è l'essenza, ma l'assenza.

L'esistenza a questo livello non è mai deducibile dall'essere e riducibile all'essere perché è costituita dal *deesse*. A questo livello, il mio pensare può non essere un cogitare dentro la razionalità che è ordine includente il pensante, ma un faticoso esperire, alla ricerca della propria esistenza appena avvertita. *Penso dunque sono* è una compromissione logica che implica l'adesione all'essere; *mi esperisco dunque esisto* si muove semplicemente a contatto col fattuale. Tra inconscio e conscio, nell'esperirmi, ho quel tanto di percezione che è sufficiente a costatare il fatto della mia esistenza incipiente.

Il primato del fare, per questa via, si collauda in un suo carattere letterale. L'uomo non è, ma *si fa*. Si conosce esistente verificandosi. L'interesse della filosofia alla storia non è qualcosa di accidentale o di episodico, appartenente a questa o a quella corrente speculativa; è l'avvertita necessità che ha il pensiero di *prendersi* alle origini in cui l'umanità si è *fatta*. La *cultura* cessa di essere considerata come un insieme di nozioni di un certo tipo, vicine a un dato modello; diventa un'attività polimorfa antropologicamente valutabile, di volta in volta, come serie di mo menti della varia costruzione del mondo umano da

parte dell'uomo. L'*homo sapiens* è l'*homo faber* costruttore della storia. Perciò l'interesse storico non allontana più da sé il primitivo o il preistorico: tende ad assimilarlo. La genetica umana è un metodo per lo studio delle origini dell'uomo. Le strutture dei fatti umani, se non vogliono essere guardate come semplici *tipi* o come nuove *sostanze*, devono presentarsi nella dinamicità del loro formarsi, osservato fin dal primo barlume aurorale del più originario nascimento.

Per questa confidenza genetica con le sue origini, per questa volontà rinnovata di scoprirsi non nella sostanza del suo *essere*, ma nello sviluppo del suo *farsi*, l'uomo sa come trovarsi. In questo senso abbiamo potuto dire che è restio a ripetere il «cercai me stesso» di Eraclito. Non ha rinunciato a cercarsi; ha la sensazione di essersi trovato nelle sue origini umane, o di avere imboccato la strada buona per trovarsi.

Non sono perché penso e non penso perché sono: cerco di verificare la mia esistenza in radici anteriori alla mia consapevolezza di pensare. Il trapano del subconscio perfora profondità remote, che penetrano al di là dell'aver-coscienza riflettente. Ormai scaltrita, la soggettivizzazione manipola la propria soggettività, frugando e rifrugando.

Ma l'io che può essere penetrato nelle sue origini più nascoste per trovare la sua soggettività radicale non è mai l'*ego* puro, come soggetto sottinteso del *sum*. Non può essere che l'*ego* affidato alla propria esperienza analizzata. Se pretendo mettere tra parentesi la mia esperienza devo stare fuori o sopra la mia esperienza, cioè devo stare nella capsula di un pensiero raffinato nel suo conoscere artificialmente, chiuso dentro il più cerebrale dei laboratori. Se, invece, voglio seguire le radici del mio lontano esperire, posso soltanto affidarmi al mio stesso esperire, al mio approssimativo poter vivere quell'esperienza trovandola nella memoria, avvertita, quasi sorpresa, per quanto possibile, sperimentalmente, nella sua istintività rivelatrice. Così, non ripeto l'errore di tentare di uscire dal mio vivere per dominarlo attraverso un processo di super-decantazione intellettuale; al contrario, mi affido al mio vivere, entrandovi più profondamente, cercando perfino nel nonconscio i primordi, le condizioni della mia consapevolezza. Così, non cerco di mettere assurdamente tra parentesi me stesso, bensì di trovare me con me stesso, attraverso – appunto – l'analisi della mia esperienza, riflessa e preriflessa. Se raccontando, ricostruendo la mia esperienza, la interpreto, la chiarifico, la intendo, il suggerimento psicoanalitico e l'impulso storico non sono antitetici, ma cooperanti. Con la narrazione e ricostruzione storica, una comunità umana, infatti, interpreta, chiarifica, intende la sua esperienza. In ogni caso, l'esperienza è al servizio dell'esperienza; in entrambi i casi, la ragione sperimentale

diffida della ragione pura: l'esistere non è guardato con sospetto, nella varietà dei suoi eventi individuati, ma sollecitato, auscultato attraverso il riconosciuto valore semiologico di ciascuno di essi.

L'uomo contemporaneo crede di sapersi trovare perché, più che cercarsi tramite il coscienziale conoscersi, si ricostruisce, si ricompone nella memoria interrogata. Ragione psicologica e ragione storica, per dir così, non sono nemiche, ma alleate, come, tra Ottocento e Novecento, ha visto, o previsto, W. Dilthey.

L'escavazione dell'esperienza esistenziale non ha la pretesa di scegliere il suo punto di partenza o di edificare un isolato osservatorio capace di distaccare la vita pensata dal vivente pensante. Il punto di partenza dell'analisi della mia esperienza è la mia esperienza quale *hic et nunc* è: da essa e solo da essa posso partire nel tentativo di procedere a ritroso con indagine o psicologica o storica. In uno dei testi fondamentali del pragmatismo (nel saggio *Che cos'è il pragmatismo*, che è del 1905), C. S. Peirce ha scritto giustamente: «In verità, non c'è che uno stato mentale dal quale noi possiamo *partire*, proprio lo stato mentale nel quale ci troviamo nel momento in cui partiamo». Quale che possa essere il punto d'arrivo, il punto di partenza non può essere che questo.

Nella costatazione esistenziale non mistificata, anche la consapevolezza dell'esperirsi ha qualcosa di invincibilmente pragmatico: qui e ora, è un *esserci* che non si entifica affrettandosi a guadagnare l'essere ipostatizzato nell'idea di essere. Comunque esso possa indagarsi, riconosce il fatto dell'esistenza nella sua pragmaticità. Per sapere di esistere, io non ho bisogno di razionalizzarmi nella razionalità dell'essere. Questo sapere di esistere può essere anche un indistinto avvertirmi: una confusa *esperienza di me*, che neppure deve preoccuparsi di definirsi come sensazione o percezione perché può rimanere dentro la propria dichiarata indistinzione approssimata. Se il mio *pensare* fosse un distinto *essere conscio*, già perfetto nella sua partecipazione alla razionalità dell'essere, rimanere in tale stato sarebbe, in effetti, impossibile; ma, poiché esso non pretende essere subito titolare di quella condizione, può limitarsi alla sua iniziale attività, quale è, approfondendola a partire dal punto in cui empiricamente muove. Se l'esperienza di esistere dovesse tentare di piallare tutte le sue sovrapposte asperità per levigarle fino alla levigatezza della *tabula rasa*, dovrei disporre in me di elaborati strumenti di precisione intellettuale per realizzare un simile compito tanto complesso (invero, nella sua difficoltà, inconcepibile come preliminare). Ma l'esperienza da indagare nella ricostruzione rammemorante non è depurata o levigata: rimane quale è, con tutti i suoi nodi, considerati non ostacoli, ma ausili ragguardevoli, spie preziose, indicazioni involontarie.

La pagina su cui scrivo quando incomincio a raccontarmi per cercare la prima rozza esperienza che ho di me è la pagina che mi trovo innanzi: da questa parto, senza selezioni che presuppongano una elaborazione artefatta. La mia confidenza con la probabile realtà dell'io non si risolve in un procedimento intellettualizzante particolare. La mia esperienza di soggettivizzazione mi induce sì a frugare dentro l'esperienza soggettiva, ma nell'ambito dell'esistenziale, del fattuale. Certamente, proprio perché (in metafora e no) scrivo sulla pagina che mi trovo innanzi, mi muovo dentro una situazione di cultura che mi spinge verso un atteggiamento e non verso un altro, mi sostiene, mi influenza. Ma anche questo compone la mia esperienza: non posso liberarmene appena che io voglia. Posso, sì, avviarmi verso esami più criticamente fondati, verso vagli più scaltriti, verso serenità più vigilate. Ma il primo passo esige che io mi prenda come mi trovo. Nell'esserci della mia esperienza che vuole conoscersi non c'è modo, all'inizio, di fare di più e meglio. Se voglio lavorare a chiarirmi, non posso già essere chiaro o essermi già chiarito.

Con ciò, ho già ammesso, nolente, qualcosa che media l'immediatezza del mio indistinto esperirmi. Pure allontanando tutte le tentazioni decantatrici preliminari, pur rifiutando tutti i procedimenti depuratori originari, nel momento stesso in cui voglio lavorare a penetrare dentro la mia irriscattata esperienza, incontro qualcosa che già, per qualche aspetto, opera una mediazione rispetto alla sola esistenzialità fattuale. Voglio, per chiarire me a me stesso, cercare di addentrarmi meglio dentro la mia stessa esperienza. Così comportandomi, non faccio nulla per abbandonare il terreno dell'esperire. Eppure, nonostante tutte le mie critiche delle intenzioni intellettualistiche, nonostante tutte le mie resistenze e i miei rifiuti, abbandono già la sfera della mia immediatezza. Questo mio volere non solo è già intriso di intellettualità mediatrice per essere la volizione di un uomo partecipe di cultura; contiene un elemento oltrepassante l'esperienza immediata per lo stesso itinerario del suo volere. Se mi fermo a considerarlo, devo ammetterlo.

Esplorare la mia esperienza, raccontandola per cercare di toccare le radici del mio esistere è già un procedimento di oggettivazione che distingue tra presente e passato, tra l'io immediato e il me che è mediato come oggetto. Le osservazioni in questa direzione potrebbero moltiplicarsi. Ma, senza impostare il ragionamento in questo senso, con gli argomenti che esso porterebbe con sé, basta notare che, anche a voler prendere interamente per buona la ricerca sperimentale del mio esperirmi, il limite che arresta la sua immediata volontà di soggettivizzazione autoanalizzantesi è nel suo stesso voler trovarsi. Certo, se mi metto a cercarmi così, non entifico il mio pensiero; non mi complico in tentate duplicazioni raffinate; non mi illudo di

«astenermi da ogni presa di posizione»; non mi allontanano da dove sono, anzi parto dal punto in cui il mio trovarmi è, per un aspetto almeno, un essersi trovato. Posso accordare che questo mio procedere sappia attuare buona parte dei suoi scopi. Ma proprio se mi metto a risalire la corrente del mio indistinto esistere sul filo della memoria, compio un atto in cui devo riconoscere una volontà non abbandonata al suo semplice esperirsi. Anche se costato la mia esperienza esistenziale affidandomi insieme al conscio e all'inconscio non distinti, anche se rimango al di qua di una consapevolezza lucidamente razionale, il solo voler ricostruire l'esperienza di me, pur partendo semplicemente dal punto in cui mi trovo, implica un *quid* che rompe la possibilità dell'esclusivo esperirmi. Non c'è bisogno di sottoporre a particolare esame questa volontà di autoanalisi per qualificarla già diversa dalla semplice struttura esistenziale che vorrebbe avere. Si può, accettando l'ipotesi, rimettersi alla logica della sola psicologia invocata. Si può accettare senz'altro che il mio volere, approfittando della bidimensionalità di conscio e inconscio, rimanga al di qua della chiarezza razionale; ma il mio volere, per se stesso, appena guardi a se medesimo, trova un limite alla facile liquidità indistintamente soggettivistica in cui crede di potersi muovere. Per la logica della psicologia adottata, deve tentare di andare all'origine del suo volere, indagato e ricostruito. Eppure, proprio qui, all'interno della sua stessa ricostruzione, trova una oggettività che arresta il moto della soggettività indistinta, attiva fra conscio e inconscio.

Posso sì tentare di trovare i primordi del mio esperire, ma, risalendo da esperienza a esperienza, il mio voler ricostruirsi trova stati stratificati al di sotto dell'insondabilità. Non trova niente di chiarificato e di concettualizzante; non è costretto a nessun pensiero distinto che subito lo immetta nel circuito dell'ordine della razionalità. Al contrario, nel sondaggio in profondità, il volere che tenta rimanere dentro una condizione che lo aiuti a capire gli sviluppi del *farsi umano*, al di qua della razionalità dispiegata, trova inevitabilmente un oscuro insondabile. La stessa importanza psicologica attribuita all'infanzia, ai «primi ricordi», riporta a un *primo*, sia pure approssimativo, dinanzi a cui fermarsi: lo stesso *volere* che deve arrestarsi nel suo tentativo.

Immerso nella profondità della mia memoria, per quanto lunga mi appaia la catena del mio ancoraggio, confusamente tastando anello per anello, devo sospendere il mio volermi ricostruire, devo fermarmi a una data condizione originaria, a una costatazione che sta alla base della stessa costatazione esistenziale: *io che voglio, non mi sono voluto*. Imparando a capire sempre meglio come sono fatto, posso scandagliare il mio esperire; ma il mio non essermi voluto permane con l'inesorabile certezza della sua dura datità.

Se invece di risalire alla chiarezza della pura coscienzialità, scendo nei meandri dell'inconscio oscuramente frugato, il limite della soggettivazione analizzata è ritrovato nella sua irrevocabilità. L'uomo è un volente non volutosi.

A calcolare lo spazio conoscibile del mio *io*, posso non a torto ritenere che l'area della mia soggettività sia, di fatto, più vasta se guardata nel suo lato irriflesso, se osservata nei suoi aspetti meno paradigmatici, meno facilmente elevabili a modello di ragione esemplarizzata. A non essere il semplice *sum* di un *esse* che mi trascenda, in ultima analisi, guadagno in esperienza, in esperibilità. Però, dovunque incominci il termine di arresto, non posso evitarlo. C'è un limite alla mia esperibilità di me stesso. O che io abbia o che io non abbia compiuto ancora il salto qualificante del perfezionato *cogitare*, incontro un limite: qui lo trovo nella stessa esplorazione della mia esperienza. Al punto estremo del mio saperne e volermi trovare, tocco il dato del *voluto* come volontà che non è riportabile nemmeno al mio passato, al mio *farsi*. Nessuna scheggia di ricordo serve a ricostruire quell'elemento intero o incompleto. A questo fine, ricomporre i frammenti dell'infanzia recuperabile non serve. La verità è che io vorrei quello che non posso: vorrei ricordare quando e perché ho incominciato ad essere; invece, come ognuno, sono costretto a dire, con Nietzsche: «Io ho dimenticato perché mai ho cominciato ad essere».

Insomma, quella realtà non mi appartiene. È una realtà che sfugge al mio *essermi fatto*. Ciò nonostante, il voluto non volutosi, all'origine più originaria, sono io. Là, altri hanno voluto e fatto per me. Nella sua più remota autenticità, l'originario si sottrae a ogni esame genetico.

Più esperto di procedure rivolte allo scandaglio della rammemorazione delle mie esperienze ataviche e inconse, ritrovo, alla fine, verità note, addirittura classiche. Posso ripetere una frase delle *Confessioni* di Agostino: «Noi non ci siamo fatti»; o, alla luce di un degli agostiniani *Pensieri* di Pascal, posso osservare l'uomo smarrito nel mondo, in cui sta «senza sapere chi ce lo ha messo». Ma, per imbattermi in altre riflessioni costrette a prendere atto del limite oscuro dell'insondabilità non ho bisogno di risalire a grandi pagine della filosofia morale, a grandi testi del passato. Basta che io apra uno dei più noti romanzi del Novecento, *La montagna incantata* di Th. Mann, per vedere riaffermata la considerazione non peregrina: «Noi veniamo dal buio e torniamo nel buio; frammezzo, stanno gli avvenimenti, ma il principio e la fine, la nascita e la morte, noi non li viviamo».

Persuaso di potermi trovare nella mia origine più originaria, ribelle a fermarmi alla datità insondabile, sono, forse, assai più d'un tempo, esposto al pericolo di non volermi accettare nel mio statuto

esistenziale. Qui, il suggerimento psico-analitico che mi ha esortato a ricostruirmi nello sviluppo di tutto quanto il mio passato, mi soccorre mettendomi in guardia contro la nevrosi insita nell'impossibilità del mio dissenso nei confronti della costituzione della mia esistenza. Mi spiega che alla base di molte nevrotiche attribuzioni di «colpa» ai genitori c'è proprio questo: il risentimento di chi non vuole sentirsi *costruito da altri*. E, forse, il grandioso mito del peccato originale, trimillenario arco di volta di tanta civiltà dell'Occidente, può interpretarsi come suggestiva proiezione collettiva del sentimento di rifiuto dell'essere *voluto*, che, controllato o sfrenato, vive nelle radici di ognuno. Ma, oltre queste eventuali chiarificazioni, neppure da questa parte possono provenire ulteriori chiarimenti a chi abbia toccato il fondo oscuro dell'esistere.

CAPITOLO SECONDO

L'ALTERNATIVA ESISTENZIALE

Per evitare di considerarmi soltanto un momento del *pensare* o una voce dell'essere, per guardarmi da ogni ipostatizzazione che si affretti a distrarmi dalla valutazione della mia esperienza in tutti quanti gli aspetti, non sbaglio a far credito alla rinnovata psicologia e alle sue indicazioni, che mi facilitano nella mia volontà di tenermi vicino, quanto più possibile, alla mia concretezza effettiva. Nel rifiutare di muovermi al solo livello dell'essere-conscio, nell'accettare di sperimentare il pensare anche e perfino nelle fasi più caliginose della soggettività, approfondisco la mia conoscenza dell'io, abituandomi a dimensioni prima trascurate, ora definitivamente acquisite ai procedimenti conoscitivi progrediti, accantonando, una volta per tutte, ogni gnoseologia che pretenda prescindere dai risultati, pure aleatori e sperimentali, delle tecniche psicologiche, dalle loro ipotesi di lavoro, dalle loro stimolanti dottrine. Ciò nonostante, per quanto io possa inorgogliarmi della mia nuova dimestichezza soggettivistica, il territorio speculativo esplorato mi mette subito innanzi i limiti invalicabili del mio esplorare. Quanto meglio m'induce a soffermarmi sulla mia stessa natura profonda, tanto più mi conferma l'insondabilità dell'origine originaria, ripetendomi l'ammonimento di Amleto: *Nature cannot choose his origin*: la natura non può scegliere la propria origine.

Diversi i procedimenti, allargate o allungate le dimensioni, ma inevitabile una conclusione: all'origine, la mia soggettività è oggettiva. Se desisto dal cercarmi perché presumo d'essermi trovato o perché mi vanto di sapermi trovare, mi trovo collocato qui e ora in una esistenza meglio osservata in sé, ma, proprio per questo, ancora più angusta nell'inevitabilità del suo esserci. È vero che, scoprendomi dentro i confini di questa deiezione, trovo la realtà del mio esistere, non l'ipostasi di un essere che mi innalza, mi trasporta, mi trasfigura solo perché, appunto, altera la mia figura reale, inglobandomi in una totalità dentro cui cesso d'appartenermi. Ma è pur vero che questa realtà è deludente. Se mi vedo meglio nella mia soggettività esistente, mi conosco – infine – oggetto fra oggetti. Come le cose che, reali o apparenti, mi trovo intorno, io, orgoglioso del mio volere, mi avverto, all'origine, non voluto. Il mio trovarmi è un trovarmi cosalizzato. Il

mio più profondo essere soggettivo è oggettività.

Al termine estremo della mia sperimentazione soggettivante, m'imbatto in ciò che è oggettivo nel mio medesimo esistere. L'oggettivo della mia soggettività mi si presenta con una durezza che non può essere elusa. Per quanto io, nella mia umanità, mi senta, a torto o a ragione, padrone e dominatore delle cose, c'è una *cosalità* perfino in me. Signoreggiatore prestigioso della natura, sono io stesso naturato.

Questa mia *datità* originaria, mentre costituisce una nuova forma di delusione del mio soggettivismo, ha il merito di mettermi verso il *naturale* in un atteggiamento che, insomma, evita sia la retorica del dualismo spiritocorpo sia i ritornanti tentativi di realismo ingenuo. Nella sfera dell'esistere, se mi muovo dalla costatazione dell'*esperirmi* e non da quella (falsamente esistenziale) del cogitare, mi avverto non contrapposto alle cose, ma, per dir così, consustanziale alle cose. C'è l'*essere oggettivi* che ci unisce. Non solo il sasso ed io stiamo insieme nella vita; non solo io mi sento (secondo una espressione di Merleau-Ponty) convivente con le cose; ma in questo ritrovare il fondo oggettivo del mio esistere, oggettifico istruttivamente la mia soggettività; imparo a vedermi oggetto tra oggetti, uscendo, almeno in questa valutazione, dal ruolo di protagonista, che tuttavia è la parte che – ai miei occhi – inevitabilmente recito sul palcoscenico del mondo.

In quanto *dato* fra *dati*, *situato* fra *situati*, incontro l'oggettività del mio io. Questo senso di de-soggettivizzazione già contiene un invito alla solidarietà della coesistenza *erga omnia et omnes*. Già traluce, a questo punto, una verità fondamentale: l'esistere è coesistere; non c'è esistenza che non sia coesistenza.

Ma, prima di rendersi conto del significato di questa verità, il soggetto rifugge dalla propria oggettificazione. Nel primo contatto, il trovarsi *voluto* è delusione, avvilitamento, sconfitta. La lunga fortuna di parole pericolosamente astratte, come *spirito* (cariche, nella loro storia, di benemerite virtù e di grosse colpe) è fondata appunto sulla repulsione che ha il soggetto ad ammettersi in qualche modo, partecipe di un'esistenza in cui, anziché agire, sia agito. La cosiddetta *spiritualità*, a molti, appare come una barriera difensiva, atta a isolare dal corporeo e dal corposo. Qualunque cosa si debba pensare di questo atteggiamento e di alcune sue contraddizioni, l'istintivo risentimento dell'uomo in questa direzione ha sempre un merito: mette in luce una caratteristica sicura dell'umanità: l'azione come valore. Non per niente, secondo un'antica tesi tomistica, a differenza dell'uomo, l'animale non agisce, ma è *agito*.

Il richiamo basta a rendere evidente il motivo intimo della ripugnanza che ha il soggetto a prendere atto della propria oggettività.

Non vuole essere *oggetto* in nessun modo perché ambisce esistere come integralmente libero.

Avverto come uno scacco il mio essere un volente non volutomi perché vorrei sempre e tutto essere volente ed essere stato volente: cioè illimitatamente titolare della mia libertà di agire come voglio, e perciò libero. Nello scandaglio della mia remota *esperienza di me* trovo con avversione l'irrimediabile datità ancestrale. Costretto a guardarla con nuova sincerità, recalcitro, resisto, tento di sfuggire o ribellarmi.

Che il soggetto non voglia ammettersi *dato* non meraviglia; anzi, in questa sua resistenza è un segno nobilitante, inciso in tanta parte della storia dell'uomo. Forse, l'idea di un «Donneur» benefico e onnipotente è stata proposta genialmente dall'umanità all'umanità solo per consentire al «donné» di instaurare fra *dato* e *datore* un rapporto riscattabile dai limiti dell'oggettività assoluta: le eccezionali virtù del «massimo fattore» diventano, così, le garanzie stesse della liberazione del *fatto*. Le più grandi visioni religiose e filosofiche sono legate alla storia di questo rapporto, alle sue perplessità, alle sue alternative.

Su un piano diverso, la stessa mitizzazione dell'essere (con il conseguente deprezzamento dell'esistenza) è connessa – nonostante le apparenze contrarie – alla riluttanza del soggetto ad ammettere la propria oggettività originaria. Poiché io *sono* come il sasso è, l'essere che unifica il nostro comune stare autorizza, se categorializzato per antonomasia, lo spostamento dell'attenzione dalle maniere plurime del comune *stare*, dalle differenze nell'esistere, all'unità di quell'essere. Una volta accordato che la più perfetta realizzazione dell'essere sia il pensiero, il circolo si chiude tra pensare e pensante: il sasso diventa un pensato, come tale strutturalmente diverso dalla mia natura di privilegiato qualificante. La gerarchia della natura, lungo la scala dell'essere, è così ristabilita e io mi libero dall'avvilimento di sentire oggettiva la mia soggettività. La filosofia è, per molta parte, la decosalizzazione dell'uomo.

La meditazione pronta a immergersi, al di sotto del livello del *consiglio*, nelle acque oscure dell'*inconscio*, a sua volta può essere disposta a toccare il fondo della datità originaria solo per risalire. È in giuoco, anche qui, pure sulla base di esperienze diverse, la volontà del soggetto di riaffermare la sua libertà.

Ora, per salvare la propria avversione a sentirsi oggettivo, il soggetto non ha bisogno di nessuna entificazione che unificando e ipostatizzando, riesca a de-oggettivare la soggettività d'ognuno. Può limitarsi a mettere a frutto la più affinata nozione di oggetto per riscattarsi dalla temuta riduzione alla cosalità. Può riconoscersi semplice fenomeno tra fenomeni, a condizione di affrettarsi a far sua una delle più kantiane massime di Goethe: «Il fenomeno non è scisso da chi lo osserva, anzi è intrecciato e intessuto con la sua

individualità».

Analizzandomi quanto più profondamente posso, mi trovo originariamente *oggettivo*, *dato*, *non-volutomi*; ma il fenomeno di questa oggettività è modificato dal mio stesso esaminare. Non c'è oggetto che non sia soggettificato dal suo essere conosciuto; dunque, anche il mio conoscermi *dato* nell'accoglimento di procedimenti analitici volti a cercare la più remota esperienza di me, felicemente sottostà a questa modificazione. È vero che, all'origine, mi trovo oggetto a me stesso, gettato dentro un'esistenza non richiesta; però, nel trovarmi in questo modo, modifico questo modo conoscendolo. Anzi, quanto meglio accetto di conoscerlo, con sincerità spregiudicata, non aliena dal frugare nei recessi preconsoci della coscienza, tanto meglio lo modifico. La liberazione dalla mia datità originaria avviene proprio attraverso il riconoscimento.

Molte filosofie e molte psicologie contemporanee possono convenire con un'opinione espressa da Jaspers nella *Psicologia delle visioni del mondo*: «Soggetto e oggetto non sono per nulla due punti stabili e definitivi, anzi sono infiniti e impenetrabili nel loro fondo». «Soggetto e oggetto sono quasi l'ombra l'uno dell'altro e determinati e condizionati l'uno dall'altro». Dunque, se scopro, con maggior franchezza che in ogni altra occasione speculativa, l'oggettivo che è in me, non ne rimango prigioniero, ma, per quello stesso scoprimento, me ne libero. C'è sì una mia oggettività che mi lega alle cose, mi accomuna ad esse, mi rende *connaturale* ad esse; ma non per questo devo pentirmi della spregiudicatezza estrema del mio esplorarmi, non per questo devo rimpiangere la fiducia accordata alle tecniche conoscitive radicalmente sezionatrici della realtà psicologica dell'io analizzato. Il nascondimento della datità originaria è una preoccupazione da abbandonare ad altre filosofie. Io so che una datità scoperta è una datità già mutata, soggettificata. Il più aperto riconoscimento del dato è la più energica trasformazione del dato. Riconoscendomi nella mia oggettività io me ne approprio: la de-oggettivizzo. Il riconoscimento de-cosalizza la mia oggettività originaria. In quanto riconoscente la mia primaria realtà data, io non sono *res*. Da quel mio essermi umilmente costatato oggetto fra oggetti non possono derivare conseguenze vicine alle pretese di un oggettivismo puro. È vero che non posso fare a meno di riconoscere la mia oggettività originaria; ma questa oggettificazione conosciuta non è una cosalizzazione, bensì una realizzazione soggettiva. La *naturalità* del mio puro esistere biologico mi è evitata; mi è vietata. Devo vivere, non posso essere vissuto.

La consapevolezza della compenetrazione di soggetto e oggetto nell'umano conoscere mette bene in evidenza ciò che è attivo nella conoscenza dell'uomo, la quale non copia o passivamente registra, ma

modifica: non c'è percezione che non sia presa di possesso del percepito. La conoscenza dell'uomo è creatrice attività dell'uomo. La psicologia più evoluta potrebbe, a suo modo, riprendere l'accennato tema antico della differenza fra uomo e animale, insistendo su quanto è originale nella presa di posizione del soggetto umano di fronte agli stimoli più o meno esterni. La risposta umana agli stimoli è, infatti, più lenta, meno immediata, perché è elaborata. È una elaborazione; è la preparazione di un apporto complesso. L'importanza delle sperimentazioni psicologiche in materia non è sfuggita ad acuti pensatori aggiornati, di orientamento assai differente, da Bergson a Merleau-Ponty, da Blondel a Cassirer. Nel suo *Saggio sull'uomo* quest'ultimo, per esempio, ha scritto: «C'è una differenza palese tra le reazioni animali e le risposte umane. Nel primo caso a uno stimolo esterno viene data una replica diretta e immediata; nel secondo caso la risposta è rinviata, interrotta, ritardata, per un lento e complicato processo». I riflessi umani sono non più veloci, ma più lenti, perché l'uomo non si limita a *reagire*, anzi – come è stato notato in sede psicologica – non si limita neppure a *rispondere*. Lì per lì, esso è meno pronto, meno efficiente, si potrebbe dire, in un certo senso, meno funzionale. Ma per questo è in grado di appropriarsi dell'oggetto conosciuto, di soggettificarlo: per questo *di più* che mette nel suo cosiddetto rispondere agli stimoli, per l'elaborazione insita nel suo percepire. Per tali effetti, il pensiero umano è *ritardo* e *complicazione* giacché è *mediazione*; grazie alle inferiorità iniziali, la conoscenza umana è contributo soggettivo.

Il riconoscimento della oggettività, dunque, mi mostra irriducibile a una immediatezza zoologica o cosale. Col riconoscere l'oggettivo in me, io l'ho mediato, inserendolo nella sfera della mia soggettività. Così esco dalla delusione della mia soggettività avvilita. Alla apparenza dello scacco segue la duratura possibilità del riscatto. L'oggettificazione della mia soggettività è impedita dalla mia stessa azione conoscitrice. Non ha ragion d'essere il mio timore di perdere, col riconoscimento della datità originaria, la mia libertà; anzi, il riconoscimento è per se stesso efficace azione stimolante, che rinvigorisce la mia umanità. Il timore della cosalizzazione è assurdo. Al contrario, ammettere la datità originaria è, per più versi, principio di saggezza, invito a una comunanza e a una solidarietà latenti nella convivenza esistenziale, che ha il pregio di non celare o ignorare le fondamentali diversità feconde.

Posso, quindi, addirittura compiacermi dell'esito di questo itinerario che già mi ha spinto, nell'esplorazione dell'esperienza di me, dall'accettazione dell'approfondimento dell'inconscio a una prima consapevolezza delle implicazioni dell'umano pensare, sfuggenti alle entificazioni tradizionali. Entro i suoi modesti limiti, simile

compiacimento non ha niente di illecito: tutt'altro. Eppure, appena esca dai suoi limiti, va incontro al rischio di una vanteria assai insidiosa.

Nell'ambizione di rimanere padrone del proprio agire è il germe della volontà di responsabilità dell'uomo: nulla di più umano, nulla di più rispettabile. Ma questa lodevole ambizione è tentata, con facilità, di deformarsi nell'orgoglio di un soggettivismo assoluto, disconoscente ogni oggettivismo. Abbiamo appena visto che il soggetto si libera dal timore d'essere oggettificato riconoscendo l'originaria sua datità. Simile riconoscimento è la condizione della soggettificazione dell'oggettivo che è in noi. Ma in questa necessaria riconversione si annida l'insidia. Riscattato dal paventato scacco, il soggetto si inebria di soggettività: avvertita la funzione soggettificante del pensare nel riconoscimento dell'oggettivo, vorrebbe abbandonarsi a una specie di *furor rationalis*. Sente l'oggettività originaria non come un momento fondamentale risolto nell'esperienza dell'acquisizione soggettiva che lo ha accettato e, riconoscendolo, trasformato, bensì come un evento cancellato grazie alla supremazia della soggettività conoscente. Questo atteggiamento mentale e pratico è pericoloso: ha il torto di disconoscere ciò che ha dovuto riconoscere, di perdere i contatti con ciò che solidalmente lega l'umano a ogni altra compresenza. Il pensare che soggettifica il reale appare strumento di illimitato dominio sulle cose; nell'alterarsi in questa strumentalizzazione rivolta a fini eccedenti il suo potere, il pensiero si divinizza. L'evitata entificazione dell'essere come *essere perfetto uguale pensiero* è resa inutile: un'ipostatizzazione più esigente si fa avanti a vantare nuovi pretesi diritti all'astrattezza. Il pensante, inorgogliito delle attitudini del pensare, dimentica se stesso nell'esercizio della sua funzione conoscitiva; le si affida totalmente: l'ipertrofia filosofica della conoscenza dà luogo a disfunzioni e disquilibri insanabili. Per accrescersi nel suo presunto potere, il pensante si identifica col pensiero, ridiventa un suo semplice momento o atto. Ogni sforzo di avviamento pacato e modesto verso la concretezza è frustrato. Appena abbandonata la preoccupazione derivante dai rischi di un oggettivismo puro, si cade negli errori del soggettivismo puro. Non a caso, molta parte della storia della filosofia è racchiusa nell'oscillazione tra questi termini.

Però, a guardar bene, se cedo all'ebbrezza della soddisfazione soggettivistica, non arrivo a questo atteggiamento continuando a percorrere il cammino intrapreso. Può sembrare, ma non è così. A nessun trionfo bacchico del vero idoleggiato in assoluta razionalità possono partecipare gli astemi. Se concedo alla mia conoscenza più di quel che le spetti, esaltandone la missione liberatrice dai rischi dell'oggettificazione, dimenticando che la liberazione da quel rischio

è, appunto, riconoscimento dell'oggettività del mio stesso io, da cui non posso prescindere, spezzo il ragionamento seguito fin qui. Disconoscere il riconoscimento per esaltarne la sola capacità soggettificante non è tanto un cercare una nuova ipostatizzazione; è un deviare per tornare alla strada ontologizzante evitata. In qualunque momento avvenga, è l'identità di pensare ed essere promovente l'entificazione che impedisce ogni effettivo avvicinamento della filosofia al concreto. La promozione del conoscere a soggettificazione assoluta è una specie di tale entificare: nel punto in cui siamo, è tuttavia particolarmente manifesta nel suo artificio perché, per essere, deve disconoscere quel riconoscimento che è alla base stessa della sua tripudiante soddisfazione soggettivistica. Il soggetto, con il suo riconoscere la datità originaria, non la distrugge, la modifica: confondere una modificazione con una distruzione è possibile solo con l'espedito di cancellare il veduto che non si vuole più vedere. Qui l'omissione è assai chiara. L'oggettività originaria non è stata toccata invano. La deviazione nel corso del ragionamento è denunciabile con facile fermezza, pur se comprensibile negli entusiasmi gnoseologici da cui deriva.

Eppure, tanta amplificazione della conoscenza, valutata *ultra vires* (l'errore del soggettivismo assoluto è, appunto, una sopravvalutazione arbitraria), oltre a perdere di vista, per dir così, il già veduto, sbaglia assai più col non vedere altri limiti *oggettivi* insiti nella stessa soddisfatta soggettività raziocinante. Infatti, se, accettando di penetrare i recessi dell'inconscio, io non posso arrivare più in là di me stesso come voluto, costretto a trovarmi lanciato nell'esistenza, per un altro verso, nei primi contatti con la consapevolezza più evoluta, soggettificante l'oggettivo originario, io non posso fare a meno di costatare un limite oggettivo *nella, della* medesima capacità razionalizzante, di cui sono titolare. Se l'inconscio mi costringe a sprofondare in una liquidità psichica incontrollabile, in cui la prima memoria di me si perde, obbligandomi a trovarmi – nella mia originarietà più originaria – *voluto*, la prima solidificante consapevolezza del mio poter conoscere e riscattare l'oggettività iniziale s'imbatte, non meno gravemente, in un dato altrettanto oggettivo: addirittura, la razionalità stessa. La ragione è un dato: o si prende o si lascia.

Già Aristotele, certamente non inesperto di arte raziocinante, nella *Metafisica* ha messo in guardia contro l'«errore» di chi cerchi di dar ragione di ciò di cui non può darsi ragione. Dar ragione della ragione è impossibile. Con argomentare *toto coelo* differente da quello aristotelico, Montaigne ha preso atto della stessa necessità: come può provarsi la ragione se non con se stessa? Ogni *critica della ragione* è ragionamento, è già esercizio razionale. In fondo, nessuno ne è stato

più convinto di Kant. Lo Hegel che, nell'Introduzione della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* indugia ad atteggiarsi a critico della «filosofia critica», ne appare, al di là delle battute polemiche, effettivo continuatore quando scrive: «Se non ci si vuole illudere con parole, è facile vedere che altri strumenti possono bene indagarsi e giudicarsi in altro modo che non sia il lavoro stesso cui sono destinati; ma l'indagine del conoscere non può farsi altrimenti che conoscendo». «Voler conoscere dunque prima che si conosca è assurdo, non meno del prudente proposito di quel tale Scolastico d'imparare a nuotare prima d'arrischiarsi nell'acqua». Ciò non toglie valore alle indagini del conoscere, considerate per se stesse. L'individuazione classica ed ellenistica delle *leggi* logiche è stata tanto proficua quanto la critica delle leggi logiche e delle categorie svolta con particolare profitto dal pensiero moderno e contemporaneo. La grande svolta criticistica ha avuto il merito di richiamare l'attenzione centrale dell'osservatore sulle *condizioni* del pensiero. La diffusione e l'approfondimento della mentalità *scientifica*, connessa alle ammirevoli sperimentazioni delle scienze fisiche in costante progresso, hanno poi indotto a predisporre, per quanto possibile, una serie di *controlli* del raziocinare, con *criteri* sempre più elaborati e, *in votis*, oggettivanti. Ma, nonostante questi vari meritori sforzi, o meglio, anche grazie a questi meritori sforzi, pochi pensatori del secolo XX sarebbero disposti a dire con N. Hartmann che «logica e matematica sono scienze oggettive». Più facilmente sarebbero disposti a condividere, ma a titolo di constatazione, non di biasimo: «Dal XIX secolo la logica è divenuta soggettivistica e, alla fine, si è quasi risolta in una psicologia del pensare». Per conto nostro, abbiamo già detto come riteniamo opportuno che la gnoseologia renda alla psicologia in evoluzione l'omaggio dovutole. Se non c'è conoscenza senza conoscente, una filosofia del conoscere che trascuri questa subordinazione del conoscere al conoscente non è adatta a comprendere il valore operativo della capacità umana di astrazione, forse tanto più oculata quanto più avversa alle astrattezze.

Ma, quale che sia la posizione da prendere di fronte al ruolo del pensante in sé, certo è che al pensante non è dato pensare se non affidandosi al pensiero, se non accordandogli credito: limitato o no, deve accordarglielo, non può farne a meno. Filosofia e psicologia possono cercare di mettere a frutto anche le istruzioni della linguistica più evoluta per restringere codesto credito e rendere più severa la vigilanza sui criteri di controllo razionale del ragionamento discorsivo. Anche in tal modo, ci si guarda opportunamente dalle astrattezze. Non sempre l'esame delle *parole* della filosofia e del loro impiego è il metodo migliore per l'approfondimento dei *concetti*: tuttavia, la «pulizia del linguaggio» filosofico, se condotta con perizia e

discrezione, può servire la causa della chiarezza, utilmente stimolando l'avversione contro le «metafisicherie» fumose. Ma in questa direzione procedono con successo solo le *analisi* del linguaggio filosofico che non confondano la *lingua* col *linguaggio* e sappiano distinguere tra l'eventuale convenzionalità del secondo e l'ineliminabile storicità della prima. Tale essenziale distinzione è sufficiente a escludere che nel «disordine» delle lingue storiche possano portare nuovo «ordine» protocollati linguaggi, convenuti da filosofie ragionevolmente concordate: infatti, presupposto per l'adesione a simili unificanti convenzioni univoche è l'uso delle lingue come tali. C'è un obbligatorio corridoio linguistico per l'accesso alle eventuali convenzioni che è dominato dalle lingue, non dai linguaggi. Nessuno può fare a meno di percorrerlo; e il percorso è, in un dato senso, invincibilmente equivoco e diversificante, come è equivoca e diversificante la vita che la lingua vitalmente *esprime* con i suoi *segni* distintivi.

Il conoscere, perciò, si perfeziona, si controlla, si critica, osservando se stesso e i suoi metodi. Agire così è un suo obbligo metodologico, un dovere di correttezza verso se medesimo e il suo ragionato procedere. In questo senso, un ammonimento di Husserl è una testimonianza e una conferma di serietà: «Occorre interrogare sistematicamente quelle ovvietà che costituiscono, non soltanto per Kant, ma per tutti i filosofi, per tutti gli scienziati, il fondamento sottaciuto, chiuso nelle sue più profonde mediatezze, delle loro operazioni conoscitive». Sempre è doveroso «interrogare seriamente ciò che di *ovvio* è presupposto da qualsiasi pensiero e da qualsiasi attività vitale». Ma l'ammonimento husserliano può essere accolto soltanto dentro i confini di un limite insuperabile: nulla di *ovvio* è ammissibile per il pensiero tranne il pensiero stesso. L'assenza di presupposti è aspirazione che crea una tensione conoscitiva utilmente rigorosa nella sua esasperazione vigile; però il pensiero non può fare a meno di presupporre se medesimo. Del resto, «l'assoluta assenza di presupposti» – avverte giustamente Simmel – «è un fine direttivo irraggiungibile». «In qualunque punto a cui si rivolga il conoscere c'è sempre qualcosa di già presupposto, che ci tormenta come un'invincibile oscurità o ci consente un punto d'appoggio nella relatività della conoscenza». «Come all'uomo in generale non è dato di cominciare nulla interamente dal principio, giacché egli trova sempre in sé e fuori di sé una realtà o un passato che dà al suo procedere un punto di partenza, o almeno un principio di opposizione e di distinzione, così il nostro conoscere è condizionato sempre da qualche dato». Ma, anche a voler limitare, minimizzare queste limitazioni, rimane invalicabile il limite fermo: ogni critica della ragione non è che un'autocritica.

Per quanti controlli io predisponga per garantire la rettitudine del

mio pensare, la fiducia nel pensiero deve essere supposta. Al limite, il mio è un *intellectus quaerens fidem*. Alla base del pensare c'è una fiducia preconoscitiva. Non posso pensare senza aver fede nel mio pensiero. Condizionato o incondizionato, tutto il pensare è un credere nel pensiero. All'origine, la razionalità è irrazionale. La conoscenza soggettifica il conosciuto, de-oggettivizza la mia stessa datità originaria; tuttavia è per se medesima un limite alla soggettività. La tentata riconversione *del, nel* soggettivismo assoluto è vana: parte dall'orgoglio soggettivistico esaltato per imbattersi ancora in una oggettività.

Questa nuova delusione mi angoscia in un rinnovato motivo di avvilitamento mostrandomi la vanità del mio voler essere libero, del mio voler essere controllore incontrollabile del mio volere e del mio conoscere? È l'incontro deludente con la libertà come illusione? Se, all'origine, la mia soggettività è oggettiva; se, all'origine, la mia razionalità è irrazionale, questa frettolosa conclusione pare irriscattabile: lo smacco del mio fallito voler essere libero sembra davvero capace di assoggettarmi una volta per tutte, condannandomi a una condizione più dolorosa di ogni altro esistente, perché consapevole della irrisolubile illibertà primaria.

Che si tratti di una condizione dolorosa non è negabile. Ogni acquisizione di verità è dolore e presa di coscienza di dolore; solo l'irriflessivo ne è, in parte, al riparo: *qui addit scientiam, addit et laborem*. Ma è negabile che la condizione dolorosa comporti la rinuncia dell'uomo alla sua libertà, consista in una diminuzione dell'uomo. È vero il contrario. La libertà inattuabile che sfugge è una presunzione di illimitatezza che è una nullificante indeterminatezza, la quale non si addice a quell'essere storico che è l'esistente umano. Io esisto nella determinatezza; vivo individuato qui e ora; in *questa* situazione formo e qualifico il mio agire. La libertà che tentavo di perseguire non era fondabile per l'uomo e tra gli uomini: l'illimitato è umanamente indeterminabile.

Libero non è chi è senza limitazioni; libero è chi si libera, oltrepassando le sue limitazioni col riconoscerle, con l'affrontarle, col riuscire a fare di un vincolo un appoggio, di un ostacolo una leva.

La libertà dell'uomo non è capriccio disponibile a ogni pensare e a ogni agire. Non è illimitatezza data; è liberazione conquistata.

Il mio *esser libero* è un *farmi libero*. Proprio qui trovo la conferma che io *sono* se *mi faccio*: il mio autentico essere è un esistere perché è un farsi riempiendo il *deesse*, soddisfacendo l'assenza, modificando il bisogno. Trasformo la mia datità originaria se non posso prendermi senza darmi. L'uomo è un dato che si dà. La libertà è la liberazione esistenziale con cui l'uomo oltrepassa i suoi limiti riconoscendoli, modificandoli, per continuare a sviluppare se stesso per diventare se

stesso, facendosi con attività formative caratteristicamente sue.

Il mio esser libero è un capire che la libertà non è astratta velleità di possibilità incondizionate, bensì attiva comprensione delle possibilità mie nel mio effettivo esistere. L'illimitazione delle possibilità, per rimanere fedele alla sua pura incondizionatezza, non potrebbe mai incontrarsi col mio individuato esistere di uomo, agente, ogni volta, in relazioni capaci di attenuare o accrescere la forza di ogni singola azione. La libertà pura, nella sua assolutezza metafisica, non potrebbe mai essere, diventare *mia*. Codesta libertà assoluta non mi riguarda. Se pure fosse in sé, sarebbe in una dimensione che non mi appartiene. La mia libertà di uomo si costituisce mentre mi riconosco dentro la mia ambivalenza di oggettività e soggettività, che smentisce ogni oggettivismo puro e ogni soggettivismo puro.

Il mio costituirmi non è il momento isolabile di un processo razionale: è la stessa costituzione di ognuno nel suo riconoscere le implicanze dell'esistere esistendo. La riflessione sulla liberazione esistenziale non è teoria fantasticata, ma verità confermata. Le esistenze sono tutte concrete adesioni alle esigenze costitutive dell'esistere e a ciò che esso implica. La *filosofia*, per suo conto, è nient'altro che il tentativo di capir meglio, attraverso le varie prospettive, queste implicazioni. La filosofia non deve sovrapporsi ad esse, coprendole; ma aiutare ad intenderle, scoprendole, portandole chiaramente alla luce con estrema pazienza, con intrepida umiltà.

Accettare l'esistenza è accettare ciò che implica. Ma l'accettazione vitale, appena sia tematizzata, appena sia sottratta all'abitudine, appare nel suo aspetto di fatica grave, di pena insopportabile. Da questo angolo visuale, non ha torto Amiel, in uno dei suoi *Frammenti d'un giornale intimo*, a scrivere: «Accettare l'umanità, come la natura, non è cosa facile. Nessuno gradirebbe condividere la sorte di naufragio di un battello in cui sia stato imbarcato con la violenza e che abbia navigato contro il suo desiderio e il suo parere. E tuttavia è questo, continuamente, il caso della vita». Posta in tali termini, la dichiarata ubbidienza all'esistere nasconde un involontario invito all'ammutinamento o una sottintesa esortazione ad abbandonare la nave assurda. Anche senza un represso sentimento di rivolta, diventa naturale – con l'amara tranquillità di Epitteto – calcolare come sia fallace il distratto allontanarsi dalla nave per «venir cogliendo» – secondo le immagini del famoso *Manuale* – «qua una chiocciolina, là una radicetta»: le futili soddisfazioni che, a conti fatti, può riservare l'effimera vita. Il fatto è che (come osserva Th. W. Adorno) la vita ha senso se non ci si pone il problema del senso della vita. Non sappiamo perché viviamo e il vivere è facilitato dal non chiedercelo. La vita «sfugge alla questione». «Tuttavia, il contrario, il nichilismo astratto, deve ammutolire di fronte alla controdomanda: perché vivi tu

allora?». Però – va aggiunto – il nichilismo coerente può trovare l'ultima parola, prima del commiato, se decida per il non-vivere.

Una volta considerato il vivere costretto a libertà impura un indegno nonsenso, un fraudolento inganno, posso, per restare totalmente fedele alla mia ambizione di incontaminazione, restituire il biglietto di viaggio. Non è vero che io sia un galeotto, incatenato al mio scalmo. Sono un libero passeggero e viaggio soltanto se voglio. *Hoc est unum, cur de vita non possimus queri: neminem tenet. Placet, vive; non placet, licet eo reverti unde venisti.*

Il mio recalcitrante soggettivismo puro, appena si senta tradito dall'impurità esistenziale della condizione umana, ha ancora una maniera per salvarsi. L'assoluta coerenza nichilistica coincide con l'assoluta richiesta della libertà come illimitatezza, in un unico rigore integralistico: o illimitato o niente. Il dilemma è aperto e ha la sua soluzione radicale. Nessuno è costretto ad accettare l'esistenza e le sue implicazioni ineliminabili; ognuno può rifiutarla ed evitarla. La conclusione è di un purismo essenziale impeccabile. La contaminazione del vivere, de-storicizzandosi, può sanarsi subito. La scelta per la morte è, alla lettera, una *sanatio in integrum*. L'ansia d'integrale purezza del soggetto può esserne soddisfatta. Ogni contatto impuro, ogni compromesso è eliminato: la rispondenza tra il desiderato e l'ottenuto è totale; la consequenzialità, tra pensiero e azione, perfetta. Più ancora: la definitività è finalmente raggiunta una volta per tutte in una *libertà* ormai inalienabile. Sono ben note le parole di Heidegger in *Essere e tempo*: «L'esserci, in quanto *essere-nel-mondo*, è aperto al *venir-incontro* delle circostanze *felici* e delle *crudeltà* del caso». «Soltanto l'anticipazione della morte elimina ogni possibilità *casuale* e *provvisoria*. Soltanto l'esser libero per la morte offre schiettamente all'esserci il fine e pone l'esistenza nella sua finitudine. La finitudine, una volta afferrata, la sottrae all'indefinita molteplicità delle possibilità che si offrono»: «porta l'esserci in cospetto della nudità del suo destino». Che è lo stesso che dire (sebbene, per suo conto, Heidegger giunga poi a conclusioni opposte) che la finitudine può essere vinta dall'atto supremo di volontà nolente, grazie al quale mi determino scegliendo la strada stessa dell'indeterminatezza. Tutte le possibilità sono salve perché le nego non affrontandone nessuna, recidendo la possibilità stessa delle mie possibilità progettabili ed esistenziali. La mia nudità riconquistata è un recuperato stato di innocenza edenica. Negata, insieme con la storicità dell'esserci, la storia stessa, l'immacolatezza ritrovata si libera in assoluto dalla fangosità del mondo storico. Le ambivalenze e le ambiguità dell'esistere sono cancellate.

Il rifiuto esistenziale nega l'accettazione vitale: è la sola negazione plausibile. Il suicidio come *Freitod*, come *morte libera*, consentendo

l'abbandono totale realizza la libertà illimitata, irrealizzabile nell'esistenza. A suo modo, conferma la peculiarità dell'uomo rinnovando la distinzione dall'animale, che non può scegliere l'abbandono volontario. (Anche a questo proposito Hegel si rifà alla tesi antica: «Solo l'uomo può lasciare tutto, anche la propria vita. L'animale non lo può»). Addirittura, per difendere, con ragione e passione, il diritto dell'uomo al suicidio, David Hume ricorda una tesi estrema, classica, secondo la quale la possibilità della scelta volontaria della morte è privilegio dell'uomo non solo rispetto all'animale, ma anche rispetto alla divinità: «Deus non sibi potest mortem consciscere si veit», come vuole la frase di Plinio il Vecchio.

S'intende che discorsi profondamente diversi possono essere fatti di fronte a forme diverse di suicidio, non guardato nel suo aspetto di *rifiuto esistenziale*. Né questa specie di «suicidio razionale» come strenua fedeltà al desiderio di libertà illimitata, non altrimenti realizzabile, si sottrae al giudizio negativo pronunciato da motivazioni illustri: da quella di Agostino, che, nel *De civitate*, insiste nel rilevare come uccida un uomo colui che uccide se stesso, fino a quella di Kant che, nella *Metafisica dei costumi*, considera il suicidio nella sua qualità di *homicidium dolosum*, a sua volta insistendo sul tema: «Il suicidio è un delitto»: «L'uomo non può privarsi della personalità finché vi sono doveri per lui, in conseguenza finché egli vive; ed è una contraddizione accordargli il diritto di sottrarsi a ogni obbligazione, vale a dire di agire così liberamente come se per questa azione non avesse bisogno di nessuna autorizzazione. Distruggere il soggetto dell'eticità nella sua propria persona sarebbe come estirpare dal mondo, per quanto dipende da noi, l'esistenza dell'eticità stessa, la quale è pure un fine in sé».

Senza dubbio, simili condanne possono involgere la scelta-per-la-morte, ma anche in quanto si oppongono alla «disinvoltura» pagana, specialmente stoica, di fronte al suicidio (una disinvoltura – ha notato giustamente Karl Barth – non completamente estranea nemmeno all'Antico Testamento); ma possono riguardarla soltanto per questo suo aspetto: per il resto, le motivazioni sono prive di significato se rivolgentisi a chi abbia voluto spezzare la logica in cui esse si muovono, la quale, pur nelle varie diversità, è valida per chi partecipi dell'esistenza, per chi abbia conservato il biglietto di viaggio nella vita e non abbia deciso di restituirlo o stracciarlo. Nella logica di chi voglia rompere con la vita non hanno significato. Quando Kant, in una delle sue *Lezioni di etica*, dice che «un essere la cui esistenza non sia necessitata deve considerare la vita come condizione di tutto il resto» dice senza dubbio cosa giustissima, che, tuttavia, è tale dentro la logica della vita; è valida, infatti, per chi è legato a «tutto il resto»: non è valida, appunto, se non vale tutto il resto.

Il rifiuto esistenziale è certamente violazione dell'umanità; ma vuole esserlo: non ha senso accusarlo di ciò che vuole essere. Se mai, chi rifiuta l'esistere può dolersi che il suo uccidere in se stesso l'umanità non possa essere totale; può rammaricarsi che l'umanità, per essere composta insieme di vivi e di morti, continuerà, in qualche modo, a comprenderlo, tuttavia in presenze labili e in sopravvivenze ormai totalmente estranee. Il giudizio etico negativo rigoroso può essere rinnovato e ripreso con molte variazioni persuasive: tuttavia vale sempre per gli interlocutori che stanno nell'esistenza e hanno scelto-per-la-vita. Non vale per gli altri. Ogni valutazione etica è, per dir così, esistenziale; mai inesistenziale.

Questa è ancora una prova della ineluttabilità dell'alternativa radicale. Logica ed etica, quali che possano essere le loro argomentazioni, non riescono a comunicare con chi opti per la morte volontaria; ma, chi non compia questa opzione, inevitabilmente è destinatario di ragioni che lo legano a quella esistenza, cui – voglia o no – ha accettato di legarsi. Il rifiuto esistenziale è la sola «rivolta» assoluta fornita di piena autenticità: le altre, più o meno verbali, sono – in confronto – ambizioni sbagliate, cattive imitazioni, malcelati ripieghi. Chi rimane nell'esistenza è già compromesso. Tutti i viventi sono *promessi-con* la vita. Rispetto al vivere accettato, ogni vita è già non soltanto convivenza, ma perfino connivenza. Chi rimane nell'esistenza si piega ai principî insiti nell'esistere: non può farne a meno. La via per farne a meno è una sola. E saperne fare a meno senza residui, con incondizionata sincerità, è forse più arduo – e più raro – di quel che possa sembrare. Perfino la scelta-per-la-morte attuata da Carlo Michelstaedter, il tragico pensatore italiano che, nel 1910, optò, a suo modo, tra *la persuasione* e *la retorica*, ha tratti che non aderiscono perfettamente alla lucidità metafisica del programma enunciato: «Ognuno può finire di girarsi nella schiavitù di ciò che non conosce e, rifiutando l'offa di parole vuote, venire a ferri corti con la vita».

Fuori dell'alternativa radicale, non c'è coerenza. Se non si sceglie per la libertà come illimitatezza si sceglie per la possibilità della liberazione che agisce dentro l'esistenza e dentro i suoi impliciti condizionamenti. La via della liberazione richiede un coraggio più lungo: uno sforzo spesso improbo: una forza che, talvolta, per rimanere tenacemente nella condizione umana, deve farsi addirittura resistenza sovrumana. L'«atto di libertà» di chi «non patisce il proprio bisogno di vivere» è atto e attimo; il restare è azione e pazienza. Il dramma è in ambedue le scelte, non è il privilegio dell'una rispetto all'altra. E, paradossalmente, il rifiuto esistenziale, il salto nel buio dell'inesistenza, ha minore domestichezza con la morte. Solo nell'interesse della vita si prende confidenza con la finitudine e con le

sue ragioni. Solo la vita accettata è, può essere, contemplazione della morte e preparazione alla morte. La coscienza della morte, se si acquista, si acquista vivendo. La *morte libera* è meno se stessa della morte guadagnata: al termine, essa non è *dentro* ma *fuori*, secondo richiede il rifiuto stesso. Se la più grande grandezza dell'uomo è – come è stato sostenuto – nel suo *sapere di morire*, in una consapevolezza che sola lo distingue dall'inconsapevole natura circostante, che è un finito ignaro di finitudine, la riflessione sulla morte come autentico *sapere* esige lo stillicidio dei tempi lunghi: sperimentazione insostituibile di una fine progressiva. Singolarmente, solo la vita tutta vissuta può essere *experientia et experimentum mortis*. Perfino la morte può essere guadagnata a prezzo dell'esistenza, spendendo tutti quanti i giorni posseduti, uno dietro l'altro, inesorabilmente. Per il vivente, e solo per il vivente che ammetta e accetti d'essere e rimanere tale, la morte è promozione: acquisto di *altro* insondabile; *esaurimento* concluso, guadagnato con la pazienza del quotidiano vivere che è quotidiana approssimazione alla morte, precisa sottrazione di ogni giorno alla vita: *cotidie morimur*. In questa dimensione, è un lento guadagno, è una prova lungamente superata. Nessun esame richiede una preparazione tanto severa. Vince la gara per la morte chi non brucia le tappe, ma tutte le percorre, rispettando i tempi e accettando le regole del giuoco. È vero, come avverte il poeta, che «è la morte che fa vivere»; ma, per questo, essa non si concede che a colui che, tenacemente, sappia giungere «jusqu'au soir». Presentarsi impreparati non è permesso. La conclusione del vivere è se medesima se appartenga alla logica della vita. L'altra conclusione, in quanto affrettata, precipitosa, qualunque cosa valga in sé, è – rispetto al vivere – letteralmente inconcludente, come, del resto, pretende essere: l'anticipazione è il contrario della conclusione. Anche in vista della morte, «sono la precipitazione e l'impazienza che ci fanno affrettare il passo», ha notato Montaigne. L'alternativa coerente non conosce false pietà nel suo giudicare.

Pure nel suo aspetto conclusivo l'accettazione esistenziale mostra la sua caratteristica: è se stessa se è più di se stessa. Per essere, non deve essere semplice accettazione. Chi sta nell'esistenza non può *lasciarsi vivere*; deve vivere. Non è, ma *si fa*. Se non *si fa*, non è. L'azione non è il compimento di un atto isolabile, che può essere irrigidito nel suo estremo momento; è inserimento in un contesto di atti che afferrano, invischiano, aggrovigliano. La liberazione esistenziale è un permanente liberarsi nell'esistenza, un progressivo sicuro liberarsi dall'esistenza: senza fretta, senza intervalli, senza vacanze, senza riposi. Vivere fino in fondo, giorno dietro giorno, vuol dire accumulare ogni ora l'una sull'altra e riuscire a non rimanerne schiacciati. Sotto il peso, l'instabilità è ovvia, l'equilibrio è precario, la

stasi è impossibile. Il vivente è in moto perpetuo. È difficile dissentire da Ortega y Gasset quando, nella *Storia come sistema*, scrive: «La nota più ovvia, ma anche la più importante, della vita umana è che l'uomo non può fare a meno di star facendo qualche cosa per sostenersi nell'esistenza. La vita ci è data, dal momento che non ce la diamo da noi stessi, ma ci troviamo in essa senza sapere come. Però la vita che ci è data, non ci è data fatta: dobbiamo farla da noi, ognuno la sua. La vita è qualcosa da fare».

CAPITOLO TERZO

COESISTENZIALITÀ DELL'ESISTENZA

Il riscatto della datità è decisivo affrancamento, è consapevolezza della liberazione possibile, purché non pretenda ignorare il dato stesso dell'oggettività riscattata nella liberante conoscenza del limite oggettivo. La netta contrapposizione tradizionale di oggettivo e di soggettivo è priva di senso – e sempre più si fa avvertire come tale – perché l'esistenza pone la condizione del suo medesimo svolgersi rendendosi conto della necessaria oggettività del soggetto nella sua istintività corporea come nella incontrollabilità primaria della sua attitudine raziocinante, assumendo coscienza della soggettificazione di quella oggettività che sia conosciuta e riconosciuta, accettata nelle conseguenze che implica. L'oggettività conosciuta è riconoscimento soggettificante.

Col sapere di essere oggettivato, situato, condizionato nella mia condizione umana, mi libero. Mi libero per il fatto di saperlo; mi libero accettando questo sapere esistenziale nella continuazione dell'esistenza. La consapevolezza della limitazione è riscatto dalla limitazione, è modificazione della sua medesima datità oggettiva. E, se non scelgo l'anticipazione della *morte libera*, se accetto di stare nell'esistenza, il mio continuare a esistere implica l'adesione e la consapevolezza, più o meno chiarite.

La conoscenza della limitazione della mia condizione è, al tempo stesso, a suo modo, *principium vitae* e *principium sapientiae*: è l'una in quanto è l'altra, anzi è l'altra in quanto è l'una. Per vie diverse, la filosofia, ineluttabilmente, lavora a chiarire quella consapevolezza, con argomentazioni differenti secondo i metodi e le prospettive. Fondamentalmente, la filosofia è chiarificazione perché è questo chiarimento.

Io mi prendo o mi lascio, ma, se mi prendo, non mi prendo quale sono dato, bensì quale mi riconosco. Il mio prendermi è una presa di coscienza, lo sappia o no, lo voglia o no. Se mi prendo, il mio esistere è già più del mio essere dato. Non c'è esistenza che non implichi accettazioni e mediazioni, quindi trasformazioni e accrescimenti. Ogni *stare* è un *divenire*. Il *presente* che vivo è un *passare*: mentre ne prendo atto, esso è già *passato*; è passato già mentre lo vivo. Biologia e

filosofia possono concordare nel tener conto degli equilibri che reggono l'incostante costanza con cui l'umano precariamente si forma trasformandosi.

Filosofare è, prima di tutto, chiarire che cosa implichi l'accettazione esistenziale. Ma può essere anche il contrario, in un opposto che non è smentita, bensì conferma dell'urgenza di quel chiarimento implicito. Può essere, almeno provvisoriamente, resistenza contro quel chiarimento, negazione delle ragioni insite nella accettazione esistenziale. Infatti, l'ostinazione singolaristica è alleanza di laborioso intellettualismo e di velleitaria ateoreticità. Per negare che l'esistere comporti riconoscimenti ineliminabili, l'intelligenza si diverte a giocare con se stessa escogitando teorie, riducibili tipicamente alle formule dell'onirismo, del solipsismo, dell'attivismo assoluto. Questo giuoco raffinato e rischioso non è soltanto cerebralismo che si balocchi con astratti sofismi: è tentativo di negazione impegnativa.

Sono posizioni che intellettualisticamente giocano; tuttavia vanno rispettate quando, fedeli a se stesse, appassionatamente giocano il tutto per il tutto. Ma, anche quando siano trattate con ogni rispetto, sono insufficienti «teorie», che non riescono a presentarsi in compiuta organicità. Sono condannate a rimanere allo stato di spunti intelligenti, di atteggiamenti suggestivi. Per quanta serietà si voglia loro concedere, teoreticamente vanno con difficoltà al di là di una teoresi appena abbozzata, subito interrotta, presto rotta. Sarebbe forse ingiusto dire che si tratti più di pose che di posizioni; però trovarne delle elaborazioni fornite di organica sistematicità, anche espositiva, è pressoché impossibile.

Che cos'è, nel senso indicato, l'onirismo? Non può essere che la tesi volta a sostenere che tutta la conoscenza non è che inganno giacché è impossibile distinguere tra la vita e il sogno, quindi è impossibile negare che tutto il vivere non sia che un sognare.

Il tema non è solo l'affermazione poetica di Calderon de la Barca, nel Seicento spagnuolo («Ora viviamo in un mondo | così triste e singolare | che solo sogno profondo è la vita che ci assale. | E l'esperienza c'insegna | che quanto s'agita e muove | è solo l'ombra di un sogno, la nostra folle illusione»). Il tema viene di lontano e ha precedenti anche gnoseologicamente illustri in interrogativi del *Teeteto*, in dubbi dello scetticismo classico. Con particolare sensibilità, il secolo XVII lo ripresenta con teorizzata perplessità. Descartes, nel *Discorso sul metodo*, vi accenna con rinnovato interessamento, sostenendo che, per «trovare una ragione valida» a dimostrare che i pensieri venuti in sogno siano «più falsi degli altri», è indispensabile partire «dall'ammissione dell'esistenza di Dio». Un contemporaneo di Cartesio, Tommaso Browne, nella sua *Religio medici*, che è del 1643, con ironia molto seria scrive: «Sicuramente, non è un malinconico

pensiero il credere che noi siamo tutti addormentati in questo mondo e che i pensieri di questa vita sono come meri sogni rispetto a quelli dell'altra, come i fantasmi della notte rispetto ai pensieri del giorno». Perfino Pascal, con frasi memorie sia di Montaigne sia di Descartes, tocca, con argomentazione negativa, quesiti affini. A volerla scrivere, la storia dell'onirismo gnoseologico potrebbe appoggiarsi a una documentazione insigne, sia per le affermazioni sia per le confutazioni. Ma, a parte l'autorevolezza dei precedenti, non si tratta di un argomento estinto, ormai ignoto al pensiero contemporaneo. Al principio del Novecento, per esempio, in uno dei saggi riuniti nel volume *Humanism* da F. C. S. Schiller, uno dei pensatori europei più legati al movimento pragmatista, si sostiene addirittura l'impossibilità per la scienza di mostrare l'infondatezza della tesi oniristica: «La scienza non può confutare l'ipotesi che tutta la nostra esperienza attuale sia un sogno immenso, che ci sembra reale solo perché non ci siamo ancora svegliati da esso».

Insomma, il tema oniristico serpeggia per molta parte della storia del pensiero. Ma è una spezzata linea guizzante che vale solo come insinuazione che appaia e scompaia suggestivamente. Se appena se ne afferri un capo, si rompe per sottilissima debolezza. È ovvio che la distinzione tra vita e sogno è ammissibile solo se sia accettato lo stato normale di veglia: a negarlo, si nega la possibilità stessa della differenza, quindi la medesima riduzione di un termine all'altro. Addirittura, anche ad ammettere, per assurdo, la distinzione dell'indistinguibile, il risultato non cambierebbe. Infatti, se la vita è sogno, il sogno è la vita: così, i problemi sono, se mai, aumentati, non risolti. Poco importa che io esista o creda di esistere, viva o immagini di vivere: le due realtà coincidono. Conservo gli oneri della vita pur se verbalmente possa credere di consolarmi dicendoli illusori. Gli impegni assunti con l'accettazione esistenziale permangono.

Come maniera di ostinazione singolaristica l'ipotesi oniristica è fallace. Vale di più l'ipotesi solipsistica? *Solipsismo* è una parola dotta che, specie in goffi tentativi di prestigio linguistico, ha ricorrenti periodi di fortuna anche extra-filosofica, in impieghi rozzamente approssimativi. Parlare di *solipsismo* a proposito di qualunque forma di soggettivismo è improprio. Nella teoria della conoscenza, non meno improprio è ritenere il solipsismo una sottospecie dell'idealismo assoluto, spesso mescolando, con manifesta contraddizione, questa accusa a quella di cosiddetto panteismo. Il soggetto assoluto dell'idealismo può essere tutto, tranne che solipsistico: se fosse semplice ipostatizzazione del «soggetto empirico» non sarebbe *Icheit*, *Iità*, non rappresenterebbe nella sua pensata soggettività ideale tutti quanti i soggetti, giustificandone, a sua volta, l'individuazione. Ha ragione Stirner di dire che l'Io di Fichte non ha niente a che fare con

l'Unico giacché è, universalisticamente, l'io di tutti. Il solipsista, invece, secondo la formulazione attribuitagli da Schopenhauer, pretende asserire: *ego sum et praeter me ens aliud non est*; dunque non vuole entificare la propria soggettività empirica assolutizzandola e trascendendola, ma, al contrario, sigillarla nella asserita incomunicazione della solitaria empiricità.

Il solipsista è tale perché vuole sostenere, alla lettera: *solus ipse sum*. Ma può sostenerlo? I pensatori che hanno ritenuto il solipsismo praticamente insostenibile ma gnoseologicamente ineccepibile dentro una fortezza formale inespugnabile hanno nomi di grande prestigio, nell'Ottocento e nel Novecento, anche recente. Questo privilegiamento ci sembra, però, inaccettabile. Anzitutto, esiste un solipsista autentico? Il genuino sostenitore integrale della dottrina solipsistica è stato indicato in un medico, Claudio Brunet, che, nel *Journal de médecine* del 1686, avrebbe vigorosamente espresso l'ipotesi solipsistica. Codesta designazione è già sintomatica: per trovare un presunto solipsista perfetto occorre una laboriosa ricerca d'archivio. Poi, le carte, appena frugate e consultate, attestano dichiarazioni tutt'altro che univoche. Né, del resto, potrebbero esserlo prima di alcuni temi accennati e, in parte, sviluppati da Berkeley. Secondo altri, bisognerebbe aspettare fino agli ultimi anni dell'Ottocento, fino al capitolo XXI del libro di F. H. Bradley *Apparenza e realtà*, per vedere esposto con frase rigorosa «l'argomento più semplice in favore del solipsismo». Il quale, secondo Bradley, è il seguente: «Io non posso trascendere l'esperienza e l'esperienza deve essere la *mia* esperienza. Da ciò segue che nulla esiste oltre l'io, perché ciò che è esperienza sono i suoi stati». In effetti, la formulazione è qui particolarmente corretta, così come è corretta l'intera trattazione dedicatagli, pur polemicamente, dallo stesso autore. Anche qui, la maggior difficoltà sta nel fissare i connotati di ciò che *solipsismo* possa essere. Non basta, infatti, nemmeno la protesta de *L'Unico* stirneriano a garantire la presenza di un vero e proprio solipsismo. «Io solo sono» può essere la formula di un contraddittorio unicismo etico ansioso di riformare, non di negare la società: non per niente, secondo Stirner la società è «lo stato naturale» dell'uomo. Dunque, una volta stabilita la difficoltà di trovare, nel fatto, un dichiarato solipsista coerente, è lecito riconoscere a Bradley la benemerita della esatta espressione della ipotizzata tesi solipsistica. Bisogna però aggiungere subito che lo stesso Bradley si affretta a sottolinearne l'insostenibilità. L'argomento sovrano, variamente utilizzato, è evidente: l'esperienza non può essere esperita senza andare oltre il momento sentito da una data esperienza immediata. L'immediatezza assoluta (potremmo dir noi) negando ogni possibilità di mediazione nega sia la realizzazione di un'organica esperienza sia – tanto più – la sua manifestazione consapevole. In altri

termini: «Il solipsismo, se deve essere provato, deve trascendere l'esperienza diretta». In una posizione idealistica o para-idealistica, posso sostenere che il mondo non è altro che una mia rappresentazione giacché posso appoggiare l'organica realtà di quel mondo concepito alla totalità del pensiero che organizza e contiene, nella sua soggettiva absolutezza, me e quel mondo. Ma in una posizione coerentemente solipsistica non posso concepire *un mondo* senza uscire dalla immediatezza del mio puro percepire, isolato *hic et nunc*, in un isolamento che impedisce perfino la relazione di *io* e *me*. Il solipsista vorrebbe essere *solo* alla maniera di quel personaggio di Pirandello, ambizioso di esserlo davvero «in un modo insolito»: senza nemmeno se stesso. Ma proprio questo non può.

Se non esce dall'empiricità istantanea – ammesso che esista e operi un'empiricità istantanea – l'io empirico ignora sia la propria egoità sia la propria empiricità vantata. Ancor più: non posso compiere una rappresentazione mentale, fornita, quindi, di un minimo di complessità e organicità, se rimango interamente chiuso, come solipsisticamente devo, nella mia non mediabile immediatezza: rappresentare è mediare, anzi è un complicato mediare. Si può – astrattamente – definire semplice una «sensazione», magari con terminologia volutamente imprecisa. Ma non si può qualificare semplice una rappresentazione. Il pensiero, comunque inteso nella sua struttura, non è mai semplice, ma complesso: la semplificazione solipsistica lo esclude. La pretesa di non uscire da un determinato, fermato, isolato pensiero nega il pensiero, ne arresta il movimento. L'intellettualismo solipsistico, in ultima analisi, si rivela tanto irragionevole quanto irrazionale. Nulla di più fragile gnoseologicamente della presunta fortezza logica in cui il solipsismo sarebbe – per molti interpreti – sprezzantemente, orgogliosamente arroccato.

Partito per controllare in maniera integrale il funzionamento interno della razionalità, il solipsismo, una volta posto di fronte alle sue conseguenze, alle sue responsabilità, alle sue delusioni, può convertirsi in puro irrazionalismo, in puro attivismo. A una simile conclusione è autorizzato ad arrivare il fautore del solipsismo metafisico che con onestissima lucidità tragga le somme dal proprio tentativo speculativo. È il caso, davvero esemplare, di un acuto pensatore italiano, Adolfo Levi, ansioso di valicare il limite dello scetticismo di tipo classico, un limite minimo, ma invalicabile: chi dubita, per quanto dubiti, non può dubitare di sé che dubita. Il Levi, in un libro poco noto ma notevole, apparso nel 1921, *Sceptica*, dopo aver abbracciato la causa teoretica del solipsismo come scetticismo compiuto, non esita a riconoscere il fallimento delle sue pretese iper-razionali, cioè la sua impossibilità di ammettere dentro lo stesso

soggetto, incatenato alla asserita presenzialità dell'esperienza immediata, ogni successione temporale, quindi la vanità dell'elaborato espediente gnoseologico. «Se il solipsismo è l'unica concezione del reale che derivi necessariamente dalla esigenza fondamentale del conoscere, include però irrazionalità che non posso ne gare». Il raro, coerente teorico del solipsismo, mentre da un lato prende atto di ciò, da un altro lato ritrova davanti a sé «l'assolutezza irresistibile» delle «esigenze fondamentali della coscienza morale». Da questo abisso di lucida perplessità il salto nel buio dell'irrazionalità diventa, eccezionalmente, un salto morale: «Malgrado tutto, io debbo ascoltare la voce della mia coscienza». «Fa' ciò che devi – mi ordina la mia coscienza – agisci come se la vita avesse un significato». Per volere trovare un fondamento logico di incrollabile solidità, la nuova scepse approda al più gratuito, al più irrazionale atto di fede morale: un caso, nella sua esplicitezza tutta ragionata, assai interessante. È destinato, tuttavia, a rimanere isolato nella sua profonda rispettabilità speculativa e umana.

I disinganni dell'intellettualismo puro, in genere, approdano a conclusioni opposte. L'intellettualismo, deluso nelle sue impossibili purezze, si capovolge sì in irrazionalismo, ma non in irrazionalismo etico. L'ostinazione singolaristica, che risulta ingiustificabile sia nella fantasticheria filosofica dell'onirismo gnoseologico sia nella elucubrazione sottile del solipsismo metafisico, quando si allontana dai problemi della conoscenza per tentare di rifugiarsi nel mero agire, non si preoccupa certo, in primo luogo, delle dimensioni etiche del comportamento. L'irrazionalismo che cerca *l'azione per l'azione* lo fa per emanciparsi dai riconoscimenti dai quali il pensiero non riesce mai ad emanciparsi. Il pensiero ha – piaccia o no – un confine del razionale, che sbarra il passo. Ambizioso di solipsismo, il protagonista de *La nausea* di Sartre deve pur dire a se stesso: «Il mio pensiero sono io: ecco perché non posso fermarmi. Esisto perché penso e non posso impedirmi di pensare. In questo momento stesso – è spaventoso – se esisto è *perché* ho orrore di esistere». O che prescinda da Cartesio, o che lo segua, o che lo rovesci, il pensare ha, come tale, un cerchio di razionalità dentro cui non può fare a meno di muoversi. Per quel che abbiamo visto, per i riconoscimenti cui è tenuto, il pensiero non può e non vuole cercare di disconoscere la razionalità; esso, anzi, mostra come la liberazione dai riconoscimenti esistenzialisticamente necessari non sia vera liberazione. Mostra come la vera emancipazione non sia una libertà che neghi i limiti oggettivi, bensì una liberazione che trasformi quei limiti conoscendoli, quindi soggettificandoli.

L'irrazionalismo attivistico è se medesimo proprio perché giuoca l'ultima carta del singolarismo assoluto contro ogni riconoscimento limitante. Si capisce, dunque, perché una forma di attivismo etico non

possa essere che un'eccezione. La regola dell'attivismo è l'immoralismo. Naturalmente, tra le specie di attivismo, la più diffusa, quella di carattere politico, non è programmaticamente immoralistica, anzi, potrebbe lecitamente definirsi etico-politica per la sua dichiarata volontà di instaurare valori nuovi, ritenuti al tempo stesso vergini di contatto col passato recente e radicati tradizionalisticamente in una tradizione molto arbitrariamente ricostruita. Tutti sanno che con riferimento a questo atteggiamento mentale e pratico Croce usa il termine *attivismo* nel X capitolo della sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Tuttavia, la sfrenata e torbida esaltazione dell'azione, elogiata come eroicamente risanatrice contro le remore e gli intrighi attribuiti al pensiero, se è tipicamente diffusa fra le inquietudini e le impazienze degli ultimi decenni dell'Ottocento (che coltivano germi di assai più tragici movimenti del Novecento) non appartiene soltanto a un'epoca o a un periodo. In una data configurazione, può assumere connotati prevalentemente politici; ma nella negazione sistematica di ogni limite riconosciuto acquista la sua più individuante fisionomia, che si ritrova specificamente nell'ambito dell'irrazionalismo e dell'immoralismo, ovviamente senza smentire l'antica, elementare constatazione secondo cui non è possibile opporsi agli impacci del filosofare se non filosofando. La petulante tracotanza di Trasimaco, immortalata da Platone nel I libro della *Repubblica*, rimane il paradigma di ogni verbalistica insofferenza che sia smaniosa di gettar via la necessaria pacatezza del ragionare, le ammissioni inevitabili, le implicazioni condizionanti, in nome dell'indubitabile perentorietà dell'asserto sbrigativo, presuntuoso fondamento di rapidità e di efficienza.

Tuttavia, rispetto a queste forme, l'attivismo, come ostinazione singolaristica resistente alle ammissioni che l'esistenza stessa comporta, in quanto attivismo assoluto è posizione più radicale, pur se difficilmente configurabile entro linee compiute. Per essere fedele al suo assunto deve andare oltre le dichiarazioni parziali; deve cercare di teorizzarsi come tesi volta a sostenere: *ago ergo sum*. Deve diventare – come è chiaro – una specie di solipsismo attivistico. Il pensare mi nega la possibilità dell'immediatezza pura, cerco dunque di abbandonarmi alla immediatezza del puro agire.

Ma anche il rifugio dell'azione fornisce ben poca protezione alle estreme velleità singolaristiche. Anzitutto, c'è la solita, preventiva, insormontabile difficoltà che consiste nel voler dichiarare e propagandare l'intenzione negatrice: pretendere di comunicare senza comunicazione è contraddizione vistosa. Poi, anche a poter prescindere da questo, ci sono le smentite che all'attivismo puro provengono dal medesimo agire. Qualunque filosofia della prassi e dell'azione ha ragione di guardarsi dal vitalismo attivistico. L'uomo si

caratterizza come agente proprio in quanto non è agito dalla vita, ma la vive, la domina, rifiutando di essere *alienato* in essa, da essa. Non a caso, nel primo dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, Marx può sottolineare, con opportuno vigore, in termini non strettamente hegeliani, che la vita «non è altro che attività» perché sa che la vita dell'uomo non coincide con la semplicità immediata dell'empirico agire: «L'animale è immediatamente una cosa sola con la sua attività vitale. Non si distingue da essa. È quella stessa. L'uomo fa della sua attività vitale l'oggetto stesso della sua volontà e della sua coscienza. Ha un'attività vitale cosciente. Ma non c'è una sfera determinata con cui l'uomo immediatamente si confonda».

Ogni azione è se stessa se sia più di se stessa, se sia inserita in una serie di comportamenti che implicano non soltanto bisogni, previsioni, scopi, selezioni, ma (pur nei modi più semplici o semplificati) atti collegati: ogni azione è già in sé complessa: lo è perfino se valutata, fisiologicamente, addirittura nel semplice aspetto motorio. Non per niente, il forsennato *si agita*, ma poco o niente *agisce*. In questo senso si può ritenere, seguendo un suggerimento di Heidegger, che l'errore sia, tipicamente, l'*erramento* dell'uomo che non riesca a rimanere aderente alla propria azione, quindi non riesca a insediarsi stabilmente nella propria esistenza.

Atto isolabile perché privo di ogni connessione con altri atti, davvero estraneo all'organizzata soggettività dell'agente, perciò oggetto di valutazione come prova di una rottura nella organizzazione di un comportamento, quindi come testimonianza di assurdità e, in senso stretto, più ancora che di irrazionalità, di irragionevolezza, è soltanto il segno di sconnessione del demente. Esso è veramente isolato perché disgiunto, fattosi refrattario alla complessità dell'organizzazione: un inceppamento nella dinamica dell'azione. Quell'atto isolabile non è inseribile nella logica di nessun agire: si è «fissato» in una sola azione.

L'atto *estraneo* o *alienato* può essere considerato un girare a vuoto dell'agire (*in folle*, nel gergo dei meccanici) oppure «un arrestarsi del movimento storico dell'esistere», secondo l'espressione che impiega Binswanger nel tentativo di antropoanalizzare alcune forme di «esistenza mancata»; ma, pur nella loro diversità, nella loro apparente contraddittorietà, entrambi i tipi di espressione vogliono mettere in evidenza l'improcedibilità dell'azione così valutata.

Del resto, anche fuori delle alterazioni psicopatologiche, colui che si avverte in preda a una passione che lo tiene dentro la clausura di un'idea dominante fino all'esasperazione, usa dire d'essere «prigioniero» del suo alterato sentire tutto appassionato; e usa, al tempo stesso, giustificarsi dicendosi, con parole altrettanto significative, «fuori di sé», cioè fattosi esterno alla serie organizzata di

complessità entro cui si muove sia il pensare sia l'agire.

Insomma, l'attivismo assoluto non può fermare l'azione alla pura immediatezza. Le sue insormontabili difficoltà riproducono, nel loro campo, quelle già incontrate dal solipsismo propriamente detto.

Se rimango nella vita, non riesco a scrollarmi di dosso il peso della vita. Non c'è escogitazione che mi consenta di sottrarmi a tutto ciò che l'accettazione esistenziale impone di riconoscere. Onirismo, solipsismo, attivismo, gli espedienti a cui tenta ricorrere il letterale soggettivismo puro nelle sue estreme deboli difese, non possono avere effetto, non possono convincere.

Per quanto mi dimeni, mi dibatta, se sto nella vita, fino a che sto nella vita, non sto a mio piacere, non sono mai padrone di fare a capriccio. A questo punto, posso ancora ignorare che cosa sia *obbligo* e *dovere*, però so già di non essere illimitato. La mia libertà nell'esistenza non può prescindere dalla consapevolezza delle limitazioni che ho conosciuto connesse alla mia vita e che ho accettato con la vita, ammettendo di poterle trasformare, non negare o abolire.

Le ostinazioni singolaristiche che abbiamo brevemente preso in esame, pur velleitarie, vedono con chiarezza allorchè, in sostanza, insistono sull'immediatezza e sulla presenzialità come tentativi di arresto di un processo. L'onirismo tenta arrestare il sognare al sogno. Il solipsismo tenta arrestare il pensare a *questo pensiero*; l'attivismo tenta arrestare l'agire a *questa azione*. Il loro errore è pretendere, appunto, che il *sogno* sia senza il riferimento allo stato di veglia; che *un pensiero* sia senza il pensare e *un'azione* sia senza l'agire. L'assurdo è nella pretesa coazione di una sosta che realizzi una realtà rifiutando il processo cui essa appartiene. Nel prendersi come esistente, nell'accettarsi, nel non rifiutarsi, il soggetto si prende sia avendo conosciuto l'oggettivo che ha in sé, sia sapendo di non poter contare su se medesimo come oggettività data una volta per tutte: né è puramente soggettivo, né è definitivamente dato, ma costretto, per esistere, a darsi, a farsi, a formarsi, a trasformarsi. Perciò, la resistenza singolaristica, nelle ultime sue partite, giuoca a fermare la soggettività in un suo momento dato: per tentare di trovare spazio alla soggettività pura, il soggettivismo deve tentare di oggettificarsi rigidamente in un suo risultato. L'impresa non riesce perché, riscattato dalla sua oggettività originaria, il soggetto, in ogni momento, è se stesso se sia *più* di ogni suo risultato, come tale inoggettificabile nell'arbitrio di una sosta irrigidita. Per il soggetto umano nessuna esperienza è integralmente immediata perché l'esperire dell'uomo si esperisce in un continuo mediarsi. L'istante esiste nell'istante; non può essere fermato. Il presente esiste nel tempo che sta tra il passato e il futuro: se non passasse, non sarebbe. Anzi, il tempo, la più sfuggente delle realtà, non è che il nostro stesso passare.

Faust può patteggiare con Mefistofele la possibilità di fermare l'attimo che gli sembri bello, ma a condizione di ripetere il verso di Goethe: «Colà dove mi fermo, io sono schiavo», cioè a condizione di rinunciare alla sua affannosa, instabile libertà di uomo. La vantata «etica dell'attimo» è satanica perché è violazione della continuità e della continuazione dell'esistenza.

L'immoralismo non estemporaneo, l'immoralismo che non sia semplicemente vanteria petulante o urlo arrabbiato, sa, lucidamente, di dover tentare di essere negazione dell'esistenza. Nei *Nutrimenti terrestri* l'invocazione di André Gide a Natanaele non esorta, di fatto, alla assoluta disponibilità, ma, contraddittoriamente, invita all'assurdo quando ritiene di poter dire: «Credi tu dunque ch'io non sia se non un incontro di sensazioni? La mia vita è sempre: *questo*, più io». *Questo* più *io* è, in tutti i sensi, complessità che può stare nella vita, può essere vita, perché non è un semplice incontro di sensazioni. L'etica dell'attimo è esperta delle sottili seduzioni della poesia, perciò sa travestire di satanismo il suo estetismo. Ma, per quanto si travesta, se vuole agire deve muoversi come protesta di artista non come proposta di filosofo. In casi come questi, molte volte la filosofia interviene con indiretta, spietata vendetta costringendo l'offerta dell'artista a trasformarsi, da erompente poesia, in elaborata poetica.

Non c'è che fare: ostinazioni e resistenze sono vane. La decisione vitale è severa. Non si sfugge alle sue conseguenze. Chi giudichi la vita un insopportabile carcere ha un'unica maniera per evadere. Rifiutata quella, incompresa le ragioni della consapevolezza liberante, nessun'altra *evasione* è possibile. *Non potes effugere, ubicumque cucurreris: quia ubicumque veneris teipsum tecum portas*. Se io volessi uscire da me stesso senza uscire dalla vita, sarei fuori di senno e dovrei lavorare a «tornare in me»: è già un modo di dire che fa pensare, come nota Erasmo nel suo paradossale *Elogio della follia*.

Se non mi sono congedato dall'esistenza, è inutile che cerchi di ottenere licenze, permessi; è inutile che cerchi *attimi* di una «libertà» diversa da quella liberazione che è il mio ininterrotto, faticoso liberarmi. Neppure per un istante posso dimenticarmi delle conseguenze della mia decisione vitale: se riuscissi a dimenticarmene davvero, non otterrei, come vorrei auspicare, il dolce *oblio*, ma incontrerei, come non auspico, l'angosciosa *amnesia*. Se non mi sono lasciato, se mi sono preso, devo lavorare a tenermi insieme nella mia conquistata, difficile organicità, minuto per minuto. Non posso assentarmi da questo lavoro che è il mio esistere, il mio svilupparmi.

Cedere alla tentazione dell'illimitazione non ha senso. Escogitare sotterfugi sottilmente intellettualistici o espedienti meramente pratici non serve. Se ho rifiutato il rifiuto assoluto e ho accettato la vita, ho accolto con la mia esistenza la necessità del mio coesistere. Non si

tratta di deliberare di entrare nella cosiddetta *vita di relazione*. Tutta la vita è vita di relazione. Non si tratta di assumere, per mia benevolenza, un atteggiamento benigno verso l'altro, moralisticamente disponendomi a un rapporto bene accettato. La mia buona disposizione, per ora, è fuori causa. La verità è che, se mi sono accettato, ho accettato la relazione con l'altro. Quale che possa essere, questa relazione è operante per il mio stesso esistere. L'alterizzazione è già nel riconoscimento dell'oggettivo che è perfino nell'irrazionale o a-razionale, presente nella mia stessa razionalità, che non può integralmente autocontrollarsi. La sola occasione offertami di disconoscere quei riconoscimenti non l'ho colta. La sola possibilità di rimanere dentro la soggettività assoluta, o almeno di negare radicalmente le oggettivazioni limitanti, io l'ho rifiutata. Posso riesaminarla. Ma, per ora, me la sono messa alle spalle, decidendo di restare nell'esistenza. Gli aggiramenti intellettualistici e attivistici, volti a difendere *in extremis* le presunte ragioni del soggettivismo puro, si sono mostrati inefficaci. Dunque, la coerenza vitale mi costringe all'impossibilità di vivere nella assoluta soggettività, estraneo all'altro e agli altri. C'è in me qualcosa di *altro* da me, dalla mia volizione pura e conoscenza pura: è nella mia stessa struttura esistenziale. Più ancora: io, coesistente a quell'oggettivo costituito, me ne sono differenziato e liberato assumendone consapevolezza. Qualunque cosa sia la discussa *coscienza*, tale cognizione è già *consapevolezza* ineliminabile per ogni esistente costretto a questi riconoscimenti inevitabili. Per quanto io desideri, *secundum me vivere non possum*. Mi piaccia o no, devo far mio il giudizio di Agostino: l'uomo che vuole vivere *secundum se ipsum* è *similis diabolo*. Devo ammetterlo pur se nel diavolo io non veda altro che l'ombra nera dell'inesistenza, respinta e tuttavia perennemente tentatrice.

In quanto esistente, sono alterizzato, non sono pura soggettività. Vorrei fare come se gli altri non fossero, però so che l'alterizzazione è una dimensione del mio stesso esistere.

Obbligata a riconoscersi costituita nella coesistenzialità, la mia esistenza tentenna, recalcitra. Alterizzata com'è nella propria struttura, dovrebbe svilupparsi conformemente alla linea del proprio medesimo sviluppo. Ma raramente lo vuole. Per lo più, vorrebbe vivere prescindendo dagli altri.

L'esistenza è necessariamente coesistenziale. Non posso teorizzarne la negazione. Però, pur costretto a conoscermi non illimitato, non faccio che tentare di agire come se non fossi in contatto con gli altri, come se potessi affermare sempre la mia volizione immediata, di cui pur conosco le limitazioni.

Il velleitarismo del singolarismo pratico è senza uscita; non riesce a trovare giustificazioni che abbiano un minimo di articolazione

ragionata. La sua rozzezza è irrimediabile. Per un verso è manifestamente al di qua dell'umano. Però, per un altro verso, almeno per numero, prevale vistosamente nei comportamenti degli individui umani. «Ognuno fa di sé il centro dell'universo, riporta tutto a se stesso». «È persino comico vedere questi innumerevoli individui, ciascuno dei quali, almeno in pratica, ritiene soltanto se stesso come realmente esistente, trattare gli altri come puri fantasmi». Le osservazioni di Schopenhauer non trovano certo frequenti smentite.

Nonostante l'avvertita coesistenzialità dell'esistenza, insisto nel prescindere dalla presenza degli altri. Nel mio singolarismo pratico voglio, vorrei sentirmi solo. Questa pretesa non può essere confusa col legittimo desiderio di solitudine di ogni uomo civile che ritrovi in sé la conquistata soddisfazione della ancestrale liberazione dalla indifferenziata promiscuità dell'orda e della tribù. Lucien Lévy-Bruhl, avendo presente anche alcune intelligenti indicazioni della sociologia di Durkheim, ha messo esemplarmente in luce, in opere fondamentali, come per l'uomo primitivo, «l'unità effettiva sia il gruppo», cioè sia «l'effettiva unità di cui l'individuo costituisce un semplice elemento». La differenziazione dell'individuo dal *clan* è un salto qualitativo nella storia dell'uomo che passa dalla condizione tribale alla condizione civile. Nessuno qui, a tal proposito, vuole confondere, con imperdonabile errore, la negazione del singolarismo con la negazione della solitudine. L'ottusa richiesta singolaristica non ha niente a che fare con la civile difesa di un'inalienabile sfera di solitudine per ognuno. È il suo contrario. La solitudine presuppone la società. Posso essere *solo* soltanto rispetto ad altri. La conquista della solitudine è una distanza metaforica o materiale posta rispetto ad altri; il singolarismo pretende, invece, ignorare gli altri, negare la società. La solitudine è una delle forme di relazione con gli altri. Il singolarismo pratico è, vorrebbe essere, disconoscimento di ogni relazione.

L'insistenza caparbia nell'escludere gli altri dal mio orizzonte è tanto frequente da potersi dire quasi un atteggiamento *comune*. Però, per quanto diffusa sia la resistenza singolaristica, dovunque io mi volga, la rottura integrale delle trame elementari di solidarietà coesistenziali, entro cui inevitabilmente mi muovo se sto nella vita, mi appare un'impresa disperata. Mille volte posso lacerare questa o quella trama; mille volte mi addoloro o m'indigno in cospetto di lacerazioni volontarie o involontarie; però la rete della convivenza al tempo stesso mi limita e mi sostiene assai più di quel che sembri.

Adulto, per quanto possa essere reduce dai patimenti più gravi, per quanto possa avere sperimentato fin dall'infanzia, per mia insanabile disgrazia, dolori profondi, ho goduto almeno di quel tanto di solidarietà grazie a cui, da infante, non sono stato soppresso o abbandonato. Pur se avvilito dalle altrui trascuratezze più colpevoli,

pur se non coltivato da nessuna istruzione, sono stato per un tempo *alunno* almeno come *alumnus*, alimentato. Convivente con gli altri, pur se dominato dalla misantropia più cupa, non posso totalmente prescindere dalla presenza degli altri. Non soltanto il mio odio misantropico per l'umanità presuppone quella presenza (non posso odiare gli altri se gli altri non sono), ma, addirittura, si alimenta di essa. Se davvero vedessi l'umanità intorno a me incenerita, come nell'ira o nello sdegno posso con voto blasfemo augurare, la mia misantropia non solo non potrebbe più esercitarsi, ma sarebbe vinta, se non dalla pietà, dallo sgomento.

Il mio pratico atteggiamento unicistico si regge, contraddittoriamente, sulla mia impossibilità d'essere unico.

Se veramente fossi unico, non riuscirei ad essere. Il mio realizzarmi individuo è un differenziarmi-da. Ogni *Dasein* è un *Mit-sein*: ogni vita è convivenza. Non mi trovo, qui e ora, senza conviventi nel mio *esserci*. La mia vita è condizionata e influenzata dai compagni di vita così come, a mia volta, condiziono e influenzo coloro che, nel mio luogo e nel mio tempo, capitano a contatto non labile con me. Circa la durata e la stabilità di questi contatti si compiono alcune delle mie scelte decisive; tuttavia, per non pochi di questi contatti, tutt'altro che occasionali, la mia volontà non ha alcuna maniera di esercitarsi. Nascere qui o là, da questi genitori o da quelli, ha un'importanza fondamentale per innumerevoli effetti. Eppure la mia posizione umana di *volente non volutosi* ha rilievo soprattutto in queste situazioni originariamente involontarie in cui mi trovo, mi sono trovato. Porto con me per tutta la vita elementi di me totalmente estranei alla mia deliberazione. Posso recidere con taglio brusco molti di questi vincoli, ma non posso interamente liberarmene; anzi, alcuni dei più condizionanti sono i meno sradicabili. Ogni figlio (perfino il parricida; soprattutto, a suo modo, il parricida) reca con sé, finché viva, qualcosa del padre. Le più rigide programmazioni eugeniche ugualitaristiche riescono a immaginare di correggere, nel migliore dei casi, questo dato, non di annullarlo. La pretesa unicistica è negata già nella costituzionale struttura del soggetto.

La difesa istintiva degli stili di vita connessi a quelli in cui ognuno si è formato dipende dallo spontaneo privilegiamento delle condizioni in cui ognuno è radicato. Al polo opposto, lo sradicamento risentito, altrettanto aggressivo, è l'altra faccia del medesimo sentimento. Emotivamente, sono indotto a difendere aggressivamente o a rifiutare aggressivamente tutto ciò che sia, in modo diretto o indiretto, connesso con i natali, con l'infanzia, con una certa tradizione familiare e locale. Questo comportamento, quale che sia la maniera in cui si esprime, è connesso con la percezione della parziale involontarietà originaria da cui la mia stessa volontà si è andata formando, quindi

col valore che sentimentalmente le attribuisco, in un senso o nell'altro. L'uomo, appena sente in giuoco le proprie radici, radicalizza il proprio sentire, facendosi particolarmente aggressivo nella conservazione affettiva o nel rigetto emotivo.

Proprio perché il mio esistere è *esistere-con*, sono sensibilissimo al mio ambiente di vita e alle sue dimensioni e forme, specie se riguardino i momenti in cui io, tra quelle dimensioni e forme, mi sia formato. L'*ambiente* è lo spazio psicologico dell'evoluzione di ciascuno. Le più progredite correnti della psicologia, della pedagogia, della sociologia, della antropologia hanno ragione di tendere a presentare l'*ambiente* non più in esclusivi termini di *natura*, ma anche in termini di *cultura*, mostrando come l'uomo non abbia ambientazioni che non si muovano su uno sfondo già umanamente modificato, essendo propria dell'uomo la trasformazione e l'innovazione creativa dell'*habitat*: mutamento che, o rudimentale o raffinato, è per se medesimo, antropologicamente, un fenomeno di cultura.

Del resto, dal punto di vista psicologico, la stessa foresta vergine si configura agli occhi dell'uomo con caratteristiche particolari e particolarizzanti. Anche nella foresta l'uomo è se medesimo, si diversifica dalla bestia, perché riesce ad alterizzare il suo ambiente rispetto a sé. La civiltà, tutto sommato, è una umanizzazione: il suo antropomorfismo è inevitabile. Dentro la natura, l'uomo sta in un modo particolare perché è l'animale meglio contrassegnante. S'individua perché riesce a individuare e a perfezionare la propria individuazione. Allorché Cassirer osserva che «invece di definire l'uomo come un *animal rationale* si dovrebbe definirlo come un *animal symbolicum*» tiene conto, in questa osservazione, non soltanto dei principî della sua filosofia, ma anche dei progressi delle scienze umane, indicando inoltre, con la sua proposta, quanto sia lontana la dottrina novecentesca del conoscere da quella di Aristotele. La razionalità non appare più l'applicazione di un congegno logico naturalmente predisposto per consentire il funzionamento del meccanismo del conoscere; è, invece, la funzione stessa nel suo farsi: non essenza, ma attività. L'uomo è tale in quanto si umanizza. Il suo essere uomo è essere capace di realizzarsi in un dato modo caratterizzante. Il *simbolo*, così, veramente simbolizza l'attitudine mediatrice per cui l'uomo è se medesimo in quanto oltrepassa l'immediatezza trasformandola, trascendendola. Incapace di soggettività integrale, l'uomo si soggettivizza oggettivandosi.

Io sono *io*, nella mia umanità determinantesi, se riesco a differenziarmi dall'altro col riferirmi all'altro e ad altro. Espando il mio primario, elementare conoscenza avvalendomi del mio stesso conosciuto oggettivato. Pensiero e linguaggio *si fanno* grazie a un sistema di riferimenti. L'uomo pensa e parla in quanto non si limita a

riconoscere il già contrassegnato dalla sua presenza, ma va oltre: scopre il contrassegno come termine di riferimento. Il sentiero segnato, divenuto riconoscibile nella foresta, è davvero la prima via aperta al cammino della civiltà; ma lo è non in quanto contrassegnato e semplicemente riconosciuto, bensì in quanto divenuto un suggerimento per la creazione di un criterio contrassegnante. Dal contrassegnato l'intelligenza umana passa alla comprensione della funzione del contrassegnare. Così, per parafrasare espressioni della *Antropologia pragmatica* di Kant, la *signatio* si fa *facultas signatrix*.

Il suono, più o meno articolato, idoneo a esprimere un'emozione, a denominare, più o meno rozzamente, un oggetto o un'azione, esce dal circolo chiuso della ripetizione automatica, istintiva, dei segni quando, da semplice *riferito*, si fa *riferimento*. Le civiltà, in fondo, non sono altro che articolazioni di criteri di riferimento. Tutta l'ideazione è, fondamentalmente, creazione di termini di riferimento. Il pensiero non *ideizza* riferendo ogni fenomeno a una data idea, bensì imparando a riferirlo, cioè a rapportarlo a un *quid* diverso dal fenomeno stesso. Appena intravisto ciò, l'organizzazione umana trova assai più di se stessa, per se stessa: trova le maniere possibili del proprio organizzarsi, quindi del proprio modificarsi. Infatti, la modificazione continua, spinta fino all'eccesso, è un lusso esclusivo delle organizzazioni umane. Le organizzazioni non umane non sono libere di modificarsi perché non saprebbero diversamente riorganizzarsi.

L'uomo è uscito dall'immediatezza perché si è mediato tramite invenzioni ideative, che probabilmente, all'origine, non erano altro che i caratterizzanti turbamenti dell'animale geneticamente meno adatto alla sopravvivenza, più disadatto a combattere la darwiniana lotta per la vita. Particolarmente debole, costretto più d'ogni altro ad avvicinarsi a ogni suo simile per le esigenze della difesa, l'uomo ha perfezionato meglio d'ogni altro le capacità di comunicazione.

Dunque, da qualunque parte io consideri la mia condizione umana, mi trovo esistente soltanto se coesistente. Non sono da solo. Non sono solo. La coesistenzialità è il destino della mia esistenza. Perfino l'evocazione del solito ipotizzato selvaggio solitario mi esorta a valutare forme di comunicazione che qualificano l'uomo come uomo. Il solitario assoluto – abbia scelto la propria solitudine o vi sia costretto – non ha niente a che fare con l'*unico* effettivo, nemmeno ipotizzabile con coerenza dentro i limiti dell'umano. La teorizzabile astrazione di un *solo* sottintende sempre un esistente *isolato-da*, che per questo suo essere separato o segregato rimane in rapporto pur solamente mentale con gli altri. Nel celebre primo capitolo de *Le due fonti della morale e della religione*, Bergson, a proposito di Robinson Crusoe, nota che l'appartenenza morale a una società, pur perduta, costituisce una garanzia di sopravvivenza: «L'io individuale conserva

vivo e presente l'io sociale». Non potremmo far nostra tale terminologia, la quale, distinguendo tra due *io*, sembra scindere l'inscindibile; per conto nostro, crediamo che la socialità dell'io non sia scorporabile dalla nozione stessa dell'io, per l'oggettivo che sussiste nella soggettività vivente. Termino logia a parte, pensiamo, però, che il rilievo bergsoniano sia valido per il caso di Robinson come di ogni separato e segregato, che, infatti, meglio sopravvive quanto meglio conservi le abitudini, i ritmi della vita sociale di provenienza. Nel Novecento, le guerre mondiali hanno fornito, tragicamente, enorme materiale umano d'osservazione (l'espressione crudele già sottolinea la drammaticità di tale esperienza) alle sperimentazioni degli psicologi e degli psichiatri consentendo la conclusione, clinicamente verificata, secondo cui, tra i reclusi, la dissociazione psichica appare direttamente proporzionale alla incapacità di conservare delle abitudini o di crearne nuove sostitutive, come tali ricollegabili alle antiche. Tra i prigionieri, meno esposto, nevroticamente, alle crisi depressive o a più gravi alterazioni risulta chi sia più atto, per sua intima educazione, a mantenere, pur nella segregazione, un suo stile di vita. Nella profonda intimità meglio abituata alla comunicazione, appaiono meglio salvate le ragioni del coesistere, pur nell'isolamento sopraggiunto o nelle forme della segregazione forzata.

In termini psicanalitici, puntualmente fedeli a suggerimenti di Freud, si potrebbe dire che l'io normale, resistente agli impulsi disgregatori dell'asocialità, capace di seguire le pulsioni sociali, quindi di farsi garante e vettore di civiltà, è il soggetto che meglio interiorizza la coercizione esterna, così come gli comanda la particolare istanza psichica che è il super-io, operante nell'uomo civile con stabile, stabilita energia. Pregi e difetti di queste distinzioni, ormai consacrate da un impiego fecondo di insegnamenti preziosi non meno che dalle critiche acute che hanno provocato, in sé e per sé qui non ci interessano. Qui vogliamo solo mettere in guardia contro tutte le valutazioni che, provenendo dalle suggestioni più varie, insistono sul processo di *interiorizzazione* di un *esteriore* socialmente imposto al soggetto. Simili scomposizioni, rappresentativamente utilissime, non devono indurre a dimenticare che, per sua struttura costitutiva, l'esistente o è coesistente o non è. Il suo essere coesistenziale non si aggiunge alla sua esistenza, ma la costituisce.

Le astratte rivendicazioni del soggettivismo puro, assurdamente presuntuoso di esistere senza coesistere, di costituire la propria soggettività esistenziale senza accettarne le implicite oggettivazioni, confermano con accresciuta chiarezza ciò che già si presentava accertato: l'effettiva soggettività esistenziale non è soggettivistica. A rigore, il soggetto non è soggettivista. Respingendo le pretese verbali della unicità astratta, l'unità concreta del soggetto esclude la

separazione netta di soggettivo e di oggettivo: c'è un'oggettività del soggetto, c'è una soggettificazione dell'oggettività, c'è un'oggettivazione dell'io che è essenziale per l'io. L'io è soggettivo, oggettivo e intersoggettivo. O è così o non è.

Nel pensiero contemporaneo, il tema dell'intersoggettività è stato affrontato da Husserl con motivazioni che non sempre appaiono persuasive, specialmente per le premesse che intendono porre verso ulteriori soluzioni; non c'è dubbio, però, che quel tema in Husserl manifesti esigenze che sono comuni a molta parte della filosofia novecentesca, icasticamente espresse in osservazioni con cui, dalle più varie prospettive, è possibile concordare: «La soggettività è ciò che è soltanto nell'intersoggettività». «Anche se nel mio campo percettivo non c'è nessuno, esistono altri uomini reali, che noi conosciamo, oppure che, in quanto costituiscono un orizzonte aperto, possiamo incontrare. Io sono, di fatto, in un presente co-umano e nell'orizzonte aperto dell'umanità io mi so di fatto in legame generativo, nel flusso unitario della storicità».

CAPITOLO QUARTO

L'INSTAURAZIONE PERSONALITARIA

Se esisto, coesisto. Esistere senza coesistere non è possibile. Un coerente atteggiamento assolutamente singolaristico è negato a chi abbia accettato di stare nell'esistenza, di rimanervi.

L'esistente non può fare a meno di coesistere. Non è dato sfuggire alla constatazione di questo fatto. Se sono costretto a tale necessaria constatazione, posso dire: se esisto *devo* coesistere. Ma, se mi esprimo così, guardo il fatto rilevato in una dimensione nuova, introduco nel mio discorso un elemento di novità, che corrisponde all'eterno *novum* della condizione umana. Il *fatto* del coesistere diventa il *dovere* del coesistere. Il passaggio da questo fatto a questo dovere è una trasformazione che è già una valutazione: la radice di ogni morale.

Dovere è parola «moralistica» per eccellenza, anche nel senso cattivo dell'aggettivo. Ha in sé qualcosa di petulante e di esortativo: infatti, fin dall'origine, il *de habere* implica una situazione in cui qualcuno possa tenere, detenere. È – per dir così – parola autorevole e autoritaria; sembrava a Kant la parola «sublime e grande» in cui è contenuto «quasi un desiderio di sottomissione»; può sembrare ad altri, anche per questo, termine da guardare con diffidenza, da trattare con resistenza, perché quel desiderio sia subito controllato. Infatti, per quanto possa ammirarsi il nobile elogio kantiano del dovere, si può sentire in quel rigore qualcosa di troppo alto, come alcune note, appunto troppo alte, solennemente «eroiche», di certe sinfonie beethoveniane: un'ispirazione dominata da una visione sovrumana dell'uomo. E l'uomo, carico dei molti pesi quotidiani, specialmente in lunghi momenti della sua storia, non vuole vivere solamente nel Venerdì Santo dello Spirito: preferisce fermarsi ai normali giorni lavorativi, conoscendo – anche di questi – la logorante drammaticità immanente, molte volte trascurata o ignorata nei severi tripudi della pura spiritualità tutta tesa al sublime.

La diffusa diffidenza istintiva verso l'imperiosa eroicità del dovere nasce da qui e ha una sua legittimità. I facili appelli dei moralisti al dovere assomigliano troppe volte ai farisaici «onera gravia et importabilia» imposti sulle spalle degli altri. Più ancora: il parenetico sembra – non a torto – contrastare l'etico, nella sostanza delle cose,

quando si presenti come semplice esortazione: sospiro di anime belle desiderose che la realtà sia quale non è, limitantisi a esaurire nell'auspicio tutta quanta la loro capacità d'azione. Meglio ancora: il *dover essere* può apparire, talvolta, come una specie di giustificazione dell'essere, che è altrimenti. Newman, che infatti non amava le esplicite trattazioni di «morale», ha osservato acutamente: «Dire che una cosa deve essere è ammettere che può non essere».

Eppure, l'idea umana del dovere è alla base della morale: caratterizza l'umanità dell'uomo. Essa non è nelle esortazioni verbose, ma nelle costatazioni sostanziose. La necessità del sasso è davvero tutta condizionata, senza residui: è letteralmente quale è. La staticità di questo essere, come dato, riguarda tutta la sfera del non-umano. Anche la formica nel formicaio è costretta a coesistere: il suo esserci è un integrale essere necessitata. L'uomo, che implicitamente o esplicitamente accetta di esistere, non si limita a essere necessitato a coesistere perché modifica il fatto della coesistenza vedendolo umanamente come dovere. Così il dovere si presenta nel suo aspetto etico profondo: quale assunta consapevolezza di una necessità. Se esisto non posso fare a meno di coesistere; ma, se assumo coscienza di questo mio *non-potere-fare-a-meno-di*, modifico il fenomeno stesso che costato. Il dover essere, in tal modo, non appare come l'opposto dell'essere, bensì come la consapevolezza dell'essere. Non è un prescindere dalla situazione in un'astratta invocazione a un'idealità contrastante o sovrastante ad essa, bensì un riconoscere la situazione. Situato nella coesistenza, l'uomo non vi è passivamente determinato perché, meditando sul proprio dovere di coesistere, oltrepassa la situazione, in cui è, col riconoscerla. Il riconoscimento è un conoscenza che già la modifica.

Per questa consapevolezza, l'essere della condizione umana non è statico. Il dovere è trasformazione e trasfigurazione dell'essere. L'uomo non è quello che è, ma quello che fa, perché il suo essere è un formare che trasforma. Qui, nella radicale coesistenzialità dell'esistere, trovo subito una caratteristica del mio essere umano nel momento in cui perfeziono la mia accettazione vitale aggiungendovi – per dir così – la consapevolezza del mio non poter fare a meno di coesistere. Il mio esistere, in quanto libero di accettarsi o no, è già più del radicato essere, del mero esistere statico; esso, costretto consequenzialmente alla coesistenza, si libera dalla costrizione assumendone coscienza.

La coesistenza è al principio della morale perché per l'uomo è un fatto che non è un semplice fatto: è, diventa, il primo dei doveri. Il *mos* dell'uomo è un modo di vivere: si qualifica e realizza nel comportamento verso l'altro. Il suo non è un semplice stare *accanto* ad altri in una informe aggregazione; il suo è un sempre più complesso stare *con* altri: in società. Perché si compia il passaggio da una

materiale convivenza a una morale comunione, pur minima, occorre che sopraggiunga la consapevolezza della necessità del fatto della coesistenza: originariamente, il dovere è la consapevolezza di questa necessità.

Può sembrare ovvia una osservazione di Jaspers: «In tutta la dispersione del fenomeno uomo, è essenziale il fatto che gli uomini si occupano l'uno dell'altro. Dove s'incontrano, provano interesse l'uno per l'altro, si fronteggiano con antipatia o comunicano con simpatia, imparano reciprocamente, scambiano. Nell'incontro vi è come un riconoscersi dell'uno nell'altro, un prendere posizione con o contro l'altro che viene riconosciuto»; ma questa apparente ovvietà mette l'accento sulla complessità dell'umano coesistere, che è tale proprio perché dà luogo a incontri e scontri diversi da quelli biologicamente previsti, istintivamente determinati. Si può lamentare quanto si vuole (e ben a ragione) la complicata assurdità di molti comportamenti umani e, per conseguenza, del loro influenzarsi e intrecciarsi, risolvendosi in aspetti vistosamente irrazionali della storia dell'uomo. Però, va detto che l'incontro degli uomini è umano proprio perché è complicato e complicatore, aperto alla rischiosità del provocato imprevisto. La storia dell'uomo è, per tanta parte, una complicazione inutile, nel grande e nel piccolo; ma è *storia* proprio per questo. Rispetto al giaciglio assicurato nella prima caverna fornita di requisiti di abitabilità, la mole ambiziosa di Palazzo Pitti non è un progressivo miglioramento, ma uno spreco. Rispetto all'urlo erotico del maschio richiamante la compagna, la *Vita nuova* è vaneggiamento querimonioso e vagheggiamento vano. Ridotta a termini di stretta funzionalità utilitaria, la storia umana non sarebbe. Se veramente l'umanità avesse ubbidito al principio del minimo sforzo, la civiltà non si sarebbe formata. L'uomo è il meno semplice degli animali; perciò è complicante. Le sue azioni incomprensibili sono infinite; ma spesso in queste azioni incomprensibili è l'origine di grandi comprensioni. La linea retta tra due punti è la minore, non la migliore, se valutata al di là di misure geometriche. C'è un profondo *inutilitarismo* della storia dell'uomo: appena che sia ricordato, invita al dubbio verso ogni utilitarismo proposto come assoluto criterio di spiegazione di tutte le azioni umane, quali che siano le benemerienze (notevolissime) della spiegazione utilitaristica nella storia dell'etica.

A considerare ciò pur con le notazioni più superficiali, viene spontaneo avvicinarsi con qualche perplessità alla tesi secondo cui la sopraggiunta consapevolezza del dovere della coesistenza, presente nell'esistente costretto al coesistere, derivi da una immediata valutazione di convenienza.

Impigliato nei nessi ineliminabili della coesistenza, oltrepasso il fatto del coesistere perché *devo* o perché *mi conviene*? A rigore, il

quesito dominato dall'influenza di illustri dottrine, potrebbe essere astrattamente dottrinario. Al nostro ragionamento, che procede per la sua strada, non preme la purezza del dovere in quanto tale. Nulla vieta di prendere perfino in considerazione un dovere calcolato. Tra l'altro, ogni dovere che non sia puramente declamato, per realizzarsi deve – per dir così – saper fare i suoi conti con la realtà circostante, in cui si muove. Tuttavia, se l'esistente ritenesse anzitutto *conveniente* coesistere, il suo adattamento utilitaristico al fatto della coesistenza dovrebbe essere considerato come tale: per il di scorso sarebbe opportuno procedere insistendo soprattutto su codesta convenienza, osservata in sé e per sé.

Ma il richiamo alla preminente utilità della coesistenza non si addice a quanto abbiamo osservato – passo passo – fin qui perché suggerisce che l'esistente, considerando utile coesistere, si accordi con l'altro in mutua convenzione di solidarietà o, almeno, di non aggressione. Impostato in tal modo, il problema è incompatibile con la radicale coesistenzialità dell'esistenza, con la rilevata oggettività insita nella stessa struttura di ogni esistente. Il dovere può essere la consapevolezza che, aggiungendosi al fatto necessario del coesistere, lo modifica. L'utile, immesso nel momento stesso della creazione di quel fatto, lo volontarizza in una de-oggettivazione, che – voglia o no – ripete gli errori del soggettivismo puro e ne rinnova, al limite, le impossibilità già notate. Come l'individuo umano, la società umana è un volente non volutosi, dotato di poteri enormi, tranne che di quello di conoscersi nell'atto stesso del suo radicale formarsi.

Io non coesisto perché mi è conveniente. Convenienza e convenzione sono fenomeni che possono far parte della coesistenza, non possono precederla. Io non mi accordo con gli altri per coesistere. La coesistenza non è il risultato di volontà accordatesi nel loro convenire. Essa è un fatto, che modifico prendendone atto; non è un patto. L'uomo non la crea; la trova; vi si trova. Il suo *starci* coesistenziale dipende solo dall'*esserci* esistenziale. Un vero *pactum unionis* è impossibile: chi voglia socialmente unirsi è già unito.

Le «parti» che si accordassero per creare *la* società sarebbero già dentro il tutto sociale: sarebbero coesistenti prima di creare la coesistenza. Gli uomini, entro dati limiti, possono accordarsi per creare *una* società, non per creare *la* società come convivenza. Chi vuole associarsi è già socialmente associato; se no, non potrebbe coesistenzialmente *volere* come partecipe della comunità. L'ipotesi dell'uomo che esce dallo stato belluino primitivo nel quale è *homo homini lupus* e, con un patto, fonda lo Stato capace di far cessare l'inumano *bellum omnium contra omnes* è servita alla dottrina politica di Hobbes per preannunciare con colorita energia i nuovi diritti dello Stato moderno e ha un suo posto fondamentale nella storia dell'idea di

Stato; ma ogni contrattualismo sociale di questo tipo non regge alla critica ovvia: possono voler essere nello Stato solamente coloro che già vi sono, solamente coloro che siano usciti dalla congetturata condizione belluina. La scoperta del fatto della coesistenza è in quell'uscire, che è già un *essere usciti*; non è in un particolare volere, conveniente e convenuto. Applicata alla specificazione dello Stato, la logica della comunione si muove nella stessa linea: se si vuole lo Stato – nota infatti Hegel – «si è già cittadini del medesimo».

S'intende che la facile confutazione dell'ipotesi contrattualistico-sociale nulla toglie ai grandi meriti della dottrina politica che, volontarizzando l'origine sociale, ha lavorato, ora direttamente ora indirettamente, per la libertà morale e politica dell'uomo, o che auspicasse, con il sorvegliato epicureismo di Lucrezio, la razionale formazione di *foedera pacis* fra uomini liberi, o che, echeggiando e fraintendendo suggestioni di Cicerone e di Seneca, in pieno Medio Evo, nell'XI secolo, col rude latino di Manegoldo di Lautenbach, autorizzasse i popoli a scacciare come pastore indegno quel principe che, per essersi fatto tiranno, avesse violato il mandato ricevuto, rinnegando le ragioni stesse del suo *officium* coll'infrangere il *pactum quo eligitur*: tesi, questa, destinata, attraverso il ripensamento di Tommaso d'Aquino e i riadattamenti della Seconda Scolastica, a dar luogo a discussioni famose, non estranee al contrattualismo sociale moderno. Il quale, tuttavia, nel prospettare, con Rousseau, l'ipotesi che la *volonté générale* non sia altro che «il punto d'incontro delle volontà particolari», più che ribadire l'origine soggettivata della società, si preoccupa di assicurarne l'oggettività, garantita dallo Stato, dalla sua legge. In ultima analisi, dentro la società fondata sulla *volonté générale* come dentro lo Stato hegeliano e la sua filosofia, «tutto è pubblico», sicché il contrattualismo moderno – voglia o no – può incontrare il suo opposto e approdare a lidi ben diversi da quelli indicati, più o meno confusamente, dalla tradizione contrattualistica classica, cui, per molti aspetti, è più vicino il federalismo sociale che, prescindendo dall'indagare le presumibili origini delle società, insiste sulla opportunità che i rapporti fra gli uomini, dentro la società, siano quanto più possibile liberi e liberabili, perciò affidati ad accordi paritariamente e spontaneamente stipulati.

A noi questi accenni servono solo a rilevare che perfino le famose tesi del contrattualismo sociale non bastano a fare apparire pacifico il presunto carattere volontario della coesistenza come convenuta e come conveniente. Tutto il contrattualismo sociale è roso da una difficoltà di fondo: i contraenti, per essere, devono essere tali prima del loro convenire: eppure, possono *convenire* solo se già coesistono.

La coesistenza non nasce che dall'esistenza, nasce con l'esistenza; se l'una è, l'altra non può non essere. Il *dovere* di coesistere sopravviene a

riconoscere questo fatto; ma lo ratifica, non lo crea. Così, per suo conto, apre un capitolo nuovo; ma prende le mosse dal fatto dell'impegno esistenziale ormai stabilito. L'uomo non coesiste perché deve coesistere. Deve coesistere perché coesiste. In questo senso, il dovere è meglio al riparo dall'ambizione di risalire al di là del fatto della coesistenza: meno dell'*utile* è tentato dall'ambizione di soggettivizzare quel fatto col dire che l'esistente coesiste perché gli conviene. Una volta rifiutata l'inesistenza, la decisione vitale implica, con l'esistenza, la coesistenza. Il dovere può coglierne le implicazioni; l'utile teorizza astrattamente se pretenda individuare altre motivazioni che non siano quelle insite nella compiuta scelta per l'esistenza.

Devo coesistere, come non vuol dire che *mi accordo per coesistere*, non vuol dire nemmeno che *mi obbligo a coesistere*. Fratello logico del contrattualismo sociale, l'obbligazionismo morale ne riproduce difetti e contraddizioni, nel suo campo. Poco vale discutere, sulle tracce di Bentham e di J. S. Mill, se esista o no un elemento comune che consenta di assimilare l'obbligo morale all'obbligo giuridico. In ogni caso, l'obbligazione postula l'accettazione di un *vinculum*, a cui l'obbligato si assoggetta con una dichiarazione esplicita o implicita che ha funzione di una *promessa di fare o non fare*. In ogni caso, il concetto stesso di obbligo deriva da *obligatio* e risente della importanza data al problema dal diritto romano: richiede precise sanzioni per gli inadempienti; ma tale richiesta è inammissibile là dove manchi un sistematico circostante ordine di precetti con relative, previste sanzioni.

Tutta la vita morale è fatta più di implicazioni che di dichiarazioni: il fatto della coesistenza in sé è tipicamente un'esperienza in cui l'esistente si trova invischiato, qualunque sia la sua dichiarata volontà di obbligarsi. Certo è chiamato a coesistere; ma se a tale chiamata rispondesse con un'apposita promessa, darebbe, direbbe, una parola inutile e insignificante. Non può obbligarsi a coesistere, perché sta nella coesistenza già prima di assumere alcuna obbligazione: se potesse obbligarsi, non sarebbe già obbligato. Invece, coesistendo, lo è. Senza dubbio, ha ragione N. Hartmann nel sostenere che qualsiasi comportamento di ognuno verso l'altro «è già una promessa e come tale viene avvertita»; ma, se è così, niente è più sottinteso di questo tipo di promessa sottintesa, che può essere tutto, tranne una dichiarazione che regga un'obbligazione a un determinato comportamento; anzi, la sostanziale promessa generatrice della fiducia coesistenziale tra conviventi è proprio quella che non può essere espressa perché è inesprimibile e che non può avere specifici contenuti perché è pronta ad adattarsi a tutti i contenuti in qualunque variare di situazioni: se mai, è precisamente il contrario di una *promissio* che possa reggere un'obbligazione determinabile nei suoi aspetti formali.

Nel rapporto di più intima fiducia coesistenziale ognuno è sì legato, ma non *ligatus-ob*.

Quasi invidioso del rigore del *linguaggio* giuridico, il linguaggio morale spesso – considerate vicinanze e affinità – ne adotta locuzioni e modi. Il fenomeno è comprensibile; può accadere che giovi alla chiarificazione del discorso. Talvolta l'esperienza morale recepisce dall'esperienza giuridica preziose indicazioni fondamentali, come anche noi avremo presto ragione di vedere. Bisogna tuttavia riconoscere che, altre volte, questo tipo di scambio lessicale e concettuale introduce schemi e strumenti di comprensione inadatti perché non trasferibili da un'esperienza all'altra. Nel nostro caso, contrattualismo e obbligazionismo tipicamente appaiono inadatti alla valutazione del fatto coesistenziale, che può essere inteso soltanto quando si escluda il ricorso ad ogni schema che faccia capo al sinallagma del *do ut des*. La coesistenzialità è insita all'esistenza: per farne oggetto di contrattazione l'esistente dovrebbe contrattare il proprio esistere, che è esistenzialmente inalienabile, per chi rimanga dentro l'esistenza.

Influenze e risonanze del linguaggio giuridico non giovano alla valutazione morale anche per ciò che riguarda il riconoscimento del dovere della coesistenza. Ridurre questo riconoscimento, che è consapevolezza di una necessità, alla formula del *tu devi coesistere*, imperativo indirizzato a ogni uomo, non ha senso. Nell'esperienza morale il *dovere*, checché si pensi, non è precettivo: infatti, a ben guardare, non è mai un *tu devi*, ma soltanto, con silenziosa affermazione, un *io devo*. Le dissertazioni morali possono essere apprezzabili quanto si vuole; i discorsi sul *da fare* possono essere nobilmente persuasivi e ispirati all'intesa più solidale; però, alla fine, di fronte all'azione, sono io e solo io a *dovere*, se il compito è mio e tocca a me, a nessun altro, assumerlo. La riduzione di un principio etico a formula ubbidisce alle ragioni della comodità espositiva e, per questo, tutti possiamo tranquillamente ricorrervi; ma è bene non dimenticarne mai la convenzionalità. Può non essere vero che i concetti di *obbligazione* e di *legge* «abbiano un significato soltanto nella morale teologica», come voleva Schopenhauer. Ma è vera la sua osservazione che la morale debba liberarsi risolutamente dai persistenti influssi dei modi espositivi e logici del Decalogo. Guarito del complesso del Sinai, che è naturalmente opprimente per solenne, incomparabile vetustà, «il moralista, come il filosofo in generale, deve limitarsi a chiarire e a esplicitare i dati empirici – si tratti di ciò che esiste, si tratti di ciò che accade – per giungere a una loro comprensione. A questo scopo, egli ha molto da fare, molto più di quanto si sia fatto finora».

Quale consapevolezza dell'inderogabilità della coesistenza, il dovere

di stare con gli altri non si risolve nell'imperativismo di nessun precetto, non diventa il principio normativo da cui discendano a serie i comportamenti obbligati. Con maggiore semplicità, ma con intrinseca difficoltà severissima, esso pone il problema principe di ogni vita morale: se l'esistente riconosce il dovere di coesistere, il suo stare con gli altri non può essere che uno *stare con gli altri come coesistenti*.

A questo punto, la mia convinzione di non-potere-fare-a-meno-di stare con gli altri, rendendosi conto di se medesima, si trova caratterizzata come atteggiamento verso gli altri, differenziati dalle varie compresenze che mi circondano e che, a loro volta, mi sono tutt'altro che indifferenti, anzi sono tali da porre condizioni precise al mio agire. Comprendere il mare fino alla navigabilità, addestrare l'animale fino alla domesticità, coltivare l'albero fino alla fruttificazione periodica, e via dicendo, significa, per l'uomo, saper stabilire dei rapporti col mondo circostante. Ogni compresenza è importante per l'uomo che, infatti, è uomo perché umanizza tutti i rapporti di compresenza. Tuttavia, nei confronti dell'altro coesistente, il rapporto è particolare. Riguardo a me, il coesistente è colui che sta *come me*; il coesistente è ognuno che stia, possa stare, *come me*. Per questo *come* egli sta *con me* in maniera diversa: sta come non sta il cane, l'albero, la pietra. C'è – in questo rapporto fra me e l'altro – qualcosa di diverso. L'altro uomo non è semplicemente astante con la sua compresenza. In che cosa consiste la diversità? Certo, già a prima vista, già nei confini del puro campo visivo, c'è l'*humani generis similitudo*, che non si limita all'evidente appartenenza somatica a una stessa specie. C'è, anche, la possibilità di una comunicazione particolare: l'altro comunica con me come nessuno dei non-umani comunica e ciò è facilmente visibile perfino quando manchi la comunanza di lingua. Per tale comunicazione, la comunione umana si realizza in possibilità di lavoro accomunato nella modificazione dell'ambiente circostante: lo stesso principio, rovesciato, vale quando codesta possibilità si converta in impossibilità di comunione, in attrito, contrasto, lotta, che nascono, infatti, dall'irriducibile disaccordo, motivato o no, sui modi e gli scopi dell'attività comune da svolgere: competizione e concorrenza, nei loro molteplici aspetti, presuppongono la possibilità della comunicazione; sono, almeno per un verso, contatto interumano.

Ma queste specifiche maniere di comunicazione discendono sempre dal fenomeno rilevato, essendone momenti fondamentali: nel rapporto coesistenziale interumano l'altro comunica con me in un modo diverso da ogni contatto non-umano, per qualcosa che mi accomuna a lui perché è già comune a lui e a me e fa di lui uno *come me*, per tale differenziata specificità. Questo qualcosa va cercato nella personalità.

Il rapporto coesistenziale interumano si qualifica come personalitario. Io e l'altro uomo coesistenti siamo entrambi forniti di *personalità*. Il cane, l'albero, la pietra si specificano, di fronte a me, in una loro presenza individuata, mi si presentano (appena che io osservi e contrassegni) qualificati o qualificabili in una loro determinatezza, hanno una loro riconoscibile fisionomia, dunque si individuano o possono individuarsi nel rapporto con me. Ma, se per questo loro individuarsi come infungibilmente qualificati dentro le specie cui appartengono, mi appaiono titolari, effettivi o eventuali, di una loro individualità, in alcun senso possono qualificarsi come forniti di personalità. Se io mi fermi a considerarne le caratteristiche, anche il più umile sassolino si presenta nella sua precisa individualità, che lo fa diverso da ogni altro e riconoscibile all'attenzione esperta perfino nella massa di ghiaia più minuta. Non ce n'è un altro che gli sia assolutamente identico; perciò è diverso, con connotati che sono suoi e soltanto suoi: *individuo*. Per quanto umile e trascurabile sia, è in possesso di questa infinita ricchezza. Confuso con mille e mille altri, diventa inconfondibile nelle sue caratteristiche differenziabili appena sia – come può essere – identificato, cioè riconosciuto come identico solamente a se stesso.

Nel rapporto coesistenziale interumano, ogni altro è, in maniera esclusivamente sua, individuo. Ma, nel riconoscimento di tale individualità, scorgo, in questo caso, qualcosa di più, che, con designazione certo non peregrina, è indicabile, appunto, come *personalità*. L'altro uomo ne è fornito come io ne sono fornito. Ha per base l'individualità, ma la supera: non è solo differenza; è differenziazione.

Per cogliere questa differenziazione nel suo aspetto caratteristicamente dinamico è opportuno, nell'ambito dell'etica contemporanea, insistere sulla *personalità* e – a nostro parere – diffidare della nozione di *persona*. E ciò non soltanto perché, fin dal suo presentarsi terminologico, l'una appaia definita e l'altra, più mobilmente, tenda a definirsi; ma soprattutto perché l'etica contemporanea, rispettando la distinzione nella nomenclatura, può con maggiore agio seguire preziosi suggerimenti che provengono da un settore di conoscenze particolarmente esperto nel valutare tutto ciò che riguarda la personalità: la psicologia.

Diffidare della nozione di *persona* significa voler disconoscere il valore inestimabile di tale concetto nella storia della morale, nella storia della civiltà? Niente di più estraneo al nostro punto di vista: disconoscimenti siffatti vanno lasciati alle sicumere polemiche dell'ignoranza. Non c'è bisogno di evocare la storia semantica del termine per ricordare la dignità liberante che la parola *persona* porta con sé. Non c'è dubbio che l'elaborazione dell'idea di persona sia stata

una conquista della storia dell'uomo.

Giambattista Vico, nella *Scienza nuova*, in una delle sue fantasiose etimologie, pretende di far derivare *persona* da un presunto *personari*, «vestir pelli di fiere», foggia lecita, in età primitive, solo a eroi coperti, visibilmente, materialmente, di gloria venatoria, dunque, così, per questi inusitati indumenti, *personali*, mascherati sotto il simbolo capace di segnare, attraverso la foggia di un uomo, in seguito, tutta una famiglia o un gruppo. La congettura vichiana è tra le più dubbie; però Vico aveva ragione di ribadire: «*Persona* non altro propriamente vuol dire che *maschera*». Prima d'essere la *persona tragica* delle agresti, popolarische *fabulae*, essa è, probabilmente, la copertura luttuosa del volto del figlio ai funerali del padre, secondo un'usanza che pare appartenere a civiltà primitive anche extraeuropee: l'assunzione delle idealizzate sembianze approssimative del capo-famiglia morto è la prova tangibile di un'avvenuta successione, di cui tutti i presenti, testimoniando, prendono pubblicamente atto.

Che la *persona* appaia le prime volte in veste di mascheramento sembrerebbe dar letteralmente ragione a Nietzsche: «Tutto ciò che è profondo ama la maschera». Quasi simbolicamente, il *personale* si disvela storicamente nel «personatus». Alla ricerca del profondo, mai disvelamento, nella sua genesi, apparve più coperto: il tema davvero si presterebbe a variazioni sia in chiave vichiana sia in chiave nietzschiana, in un alternarsi di letteralità e di metafora. Ma, in questa sede, assai più dimessamente, il semplice ricordo di un'origine vuole soltanto mettere in evidenza l'opportunità di cogliere le prime esperienze morali della *persona* nell'ambiente latino. È vero che, in generale, ogni precedente dell'autonomia della personalità va cercato in Grecia, o che si debba o che non si debba risalire, per l'etimo di *persona* a *πρόσωπον*; ma, senza voler rivangare famose discussioni sui carattere dell'etica greca, bisogna, anche in particolare, tener conto di specifiche nomenclature romane, questa volta davvero giuridiche (sempre Vico avverte: «*Persona iuris vocabulum est*») per individuare i momenti del trasformarsi della *persona* da maschera a *facies*, a fisionomia morale e psicologica caratterizzante una soggettività umana giudicata destinataria di diritti.

S'intende che, in questo passaggio, l'influsso della greicità non è assente; anzi, dentro l'orizzonte della filosofia morale ellenistica, è lo stoicismo greco a suggerire al giurista romano la tesi innovatrice secondo cui, nell'inventariare, per esempio, i beni di un fondo, il «frutto della schiava», per essere un uomo, non possa essere considerato tra le *res* ma vada considerato tra le *personae*. Si sa quanto debbano la formazione ed evoluzione del sentimento di *humanitas* all'autorità culturale di Panezio e della Scuola Rodia. Ma il ragionato convincimento che ogni uomo sia fornito di personalità, pur

procedendo con lentezza – assai maggiore di quel che si creda – è legato, nel complesso, a un’elaborazione soprattutto romana.

L’affermazione del principio mostra, in sé, senza dubbio, il disegnarsi di una grande svolta nella storia dell’etica quando consacra formule celebri come quella di Seneca delle *Epistole a Lucilio* («Homo, sacra res homini») o di Petronio nella *Cena di Trimalchione* («Et servi homines sunt»). Ma la verità rivoluzionaria che incomincia a imporre il criterio che ogni uomo sia riconosciuto, a tutti gli effetti, come uomo vale concretamente quando accenna a instaurarsi in puntuali rapporti di vita: per esempio, Plinio il Giovane appare influenzato dalle novità morali progredienti più quando ammette che i servi possano fare normalmente testamento che quando li elogia quali *cives* della *domus*. Specialmente nel I secolo dell’era cristiana, è assai difficile determinare dove finisca l’influsso stoico e dove incominci l’influsso cristiano nel favorire il percorso dell’idea dell’umanità di ogni uomo. Tra le due suggestioni c’è un continuo fecondo intrecciarsi, a volte anche letteralmente documentabile.

La riflessione morale – come s’è accennato – non prende atto sollecitamente del principio per cui ogni uomo è depositario di umanità. Se l’*Eutifrone* platonico, quattro secoli prima di Cristo, aveva insinuato, molto problematicamente, il sospetto che uccidere uno schiavo fosse uccidere un uomo, bisogna attendere – a quanto pare – Costantino il Grande, oltre tre secoli dopo Cristo, per sentir stabilire che l’uccisione dello schiavo debba considerarsi omicidio. E tutti sanno come, nei quotidiani rapporti concreti, l’affrancazione dei servi della gleba debba aspettare che, con l’umanesimo nascente e il Medio Evo morente, l’affermarsi della personalizzazione del diritto e il rifiuto della nozione di *status* sanciscano le libertà che consentano a ogni uomo di *personam habere*, quindi di essere libero soggetto di negozi. Nella prima metà del secolo XVII, l’Althusius, infatti, chiama *persona* l’*homo iuris commercium habens*, preparando la troppo ampia formazione della categoria di *persona moralis* elaborata più tardi, nello stesso secolo, da Pufendorf, che, tuttavia, non a caso è tra i primi a proporre un’organica teoria «dell’uomo e del cittadino». Così, il possesso della personalità appare l’antecedente e il presupposto, sia remoto sia immediato, della libertà politica che, dentro lo Stato moderno, soltanto col 1789 dichiara l’uguaglianza di tutti gli uomini e di tutti i cittadini di fronte alla legge.

Ma, sullo sfondo di un lungo processo plurisecolare, se il principio animatore si afferma su basi etico-giuridiche ed etico-sociali, il concetto filosofico di *persona* è introdotto nella filosofia ad opera del pensiero cristiano: tendenze autorevoli della storiografia filosofica medievale hanno ragione di sottolineare con energia questo punto. È anzi doveroso notare che, sotto tale profilo, sono temi strettamente

teologici a foggare il concetto tanto rilevante per la filosofia. È significativo che, tra V e VI secolo, la prima definizione della *persona* sia proposta da Boezio, nel *De duabus naturis*, in occasione della più classica discussione teologica: «Persona est rationalis naturae individua substantia»; ad essa si affianca, pur con specificazioni diverse, la formulazione di Cassiodoro nell'*Expositio in Psalterium*: «Persona hominis est substantia rationalis individua suis proprietatibus a consubstantialibus caeteris segregata». Non meno significativo è che le varianti suggerite, nel *De trinitate*, da Riccardo di S. Vittore, nel XII secolo, ubbidiscano a motivi fondamentalmente connessi con la medesima discussione teologica: «Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia». Rispetto a questa tradizione concettuale, le formule di Gregorio Nazianzeno o di Giovanni Damasceno, oppure gli etimologizzanti giuochi di parola su *persona* come *per se una* (variamente tramandati da Isidoro di Siviglia ad Alano di Lilla fino a Bonaventura da Bagnorea e oltre) nascondono pericoli dottrinali tanto suggestivi quanto avventurosi; perciò non meraviglia che, col preciso senso di questi pericoli, Tommaso d'Aquino nella *Summa theologica* preferisca rifarsi all'indicazione proveniente da Boezio, consacrata dalla successione di consensi sostanziali, con una accettazione che è riduzione: «Omne individuum rationalis naturae dicitur persona».

L'accorta semplificazione di Tommaso è una accettazione apparente che cela una serie di modificazioni reali del concetto, il quale, terminologicamente chiarito fino all'estremo, è, però, subito utilizzato per l'inserimento dentro una cosmologia gerarchica grandiosa, globale. Come non mai, la persona, nel pensiero tomistico, è incapsulata in un ordine universale indissolubilmente fisico e metafisico: «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura». In questo modo, l'inquietante concetto, collegante, attraverso le discussioni cristologiche e trinitarie, l'umano e il divino, viene sistemato dentro una cornice aristotelico-stoica: la sua perfezione si compie nella natura e da essa, fisicamente e metafisicamente, dipende. È vero che il lievito della persona conserva un suo fermento felicemente alterativo e perturbativo perfino dentro le ordinate gerarchie dell'etica e dell'ontologia di Tommaso. Tuttavia, il naturalismo morale tomistico accoglie in sé la forza dirompente della persona riuscendo a controllarla col collocarla al posto che le compete nella scala degli esseri. Uscito dal corpo stesso del Cristo, dalla paradossale unità trina di Dio e dalla paradossale divinità umana del Figlio dell'Uomo, il concetto filosofico di persona è incasellato dentro un ordinamento che, innovando e conservando, restaura l'universo della onniabbracciante tradizione ellenica ed ellenistica. Così, la *persona* non è più un arduo problema da meditare, ma una chiara

soluzione da commentare: è solo l'apprezzabile grado di uno sviluppo cosmico che teleologicamente attesta la bontà di Dio distribuita nel creato. Da questo momento il destino speculativo della persona è segnato; la sua autonomia è perduta: per salvarla, il concetto non potrà che lavorare a rompere l'armonia cosmologica in cui si trova grandiosamente rinchiuso. Da questo momento la diffidenza filosofica verso la nozione di persona è giustificata.

Codesta legittima diffidenza non si rivolge certamente contro l'idea dell'uomo valutato come prezioso titolare di personalità. Al contrario, si può ben dire che quell'idea stia al centro del mondo morale moderno e, per molti rispetti, ne domini il complesso corso. Nell'ambito di questa 'modernità', non va dimenticato che a fondamento di tutte le rivendicazioni e di tutte le costruzioni socialistiche dei secoli XIX e XX, propellenti di tanta parte degli impulsi etici e politici del periodo, c'è l'idea che ogni uomo è uomo e come tale va trattato e rispettato nella società che è sua, nelle strutture che edifica, nel lavoro in cui si espande.

Nell'ambito di questa ampia 'modernità', l'elaborazione del tema – dall'umanesimo rinascimentale all'umanismo contemporaneo – è varia e lenta. La stessa apologia rinascimentale della *dignitas hominis*, più che dar luogo a una rielaborazione teoretica del problema filosofico della struttura e del valore della *persona*, prepara e stimola un interessamento nuovo per tutto quanto compete all'uomo e al cittadino come tali. Ad essi prevalentemente si rivolge l'illuminismo nelle sue manifestazioni più caratteristiche, sebbene non manchino in documenti molto rappresentativi della cultura illuministica accenni precisi alla *persona*, valutata in termini sia tradizionali sia appassionatamente rinnovati; (non per niente, in una delle pagine più famose del nostro Beccaria è scritto: «Non v'è libertà ogni qual volta le leggi permettono che in alcuni eventi l'uomo cessi d'essere *persona* e diventi *cosa*»). Nel complesso, se da un lato è l'uomo come cittadino che si pone quale protagonista del discorso, da un altro lato la ripresa filosofica del concetto di persona, ogni volta che è tentata, è frenata dal ricordo delle distinzioni della Seconda Scolastica, fattesi tanto sottili da risultare speculativamente fragili, quindi sfornite della vigorosa duttilità di quelle di Tommaso.

In fondo, in età moderna, in un solo classico il grande tema filosofico della *persona* è davvero ripreso con adeguata risonanza: in Kant. Ma proprio a Kant tocca, involontariamente, di mettere in evidenza i limiti insuperabili di una impostazione. Pur nella diversità, ovviamente radicale, delle posizioni, Kant e Tommaso, di fronte alla *persona*, hanno in comune l'intenzione di considerarla soltanto nella sua compiutezza razionale. In Tommaso essa rappresenta il culmine di perfezione di ciò che nella natura possa essere perfetto: così l'apporto dato alla elaborazione del concetto dalla esemplarità del Dio sofferente nell'umanità è singolarmente accantonato. In Kant essa è, per eccellenza, l'organo della ragione. Per entrambi non è più quello che ancora poteva essere dentro le riflessioni teologiche e filosofiche pre-tomistiche: mobile punto d'incontro tra esistenzialità individuata e razionalità universale. In entrambi, grazie alla razionalità spiegata, l'incontro è dato per avvenuto e l'assorbimento del primo momento nel secondo è dato per scontato. Ma, in questa razionalizzazione universalizzata della *persona*, la sua primaria ragion d'essere è sacrificata. Perfezionata nella natura in cui si compie, la *persona* di Tommaso è inclusa nell'ordine naturale sovrannaturalmente includente. Assunta come organo della ragione, la *persona* di Kant coincide con l'essere razionale. Manifestazione della absolutezza della *volontà buona*, la volontà personale kantiana è l'universalità nella sua razionale purezza pratica; come «fine ultimo dell'attività morale», che non è un «da farsi», non è un «non essere ancora», ma un compito già assolutamente compiuto, un fine «già esistente per sé», rischia di apparire inesistente al di fuori di tale sua purezza. O coincide con la volontà buona o non è. Ma, in tal caso, prima di questo pieno realizzarsi, sembra non aver modo di essere: non si vede dove e come sia in quanto persona. La ragion d'essere della persona è nel suo faticoso farsi. Se non può cogliersi in questo farsi, il suo intimo essere *personale* è superfluo. Subito elevata alla absolutezza della razionalità universale, depauperata della sua esistenzialità, la persona può forse apparire più esattamente garantita; però, in sé, è diminuita o ignorata: è solo il transeunte, funzionale momento di un essere che la invera realizzandola nella ragione in quanto ragione.

Qui può vedersi il nodo di tutti i problemi che si aggrovigliano intorno al concetto di persona e finiscono, spesso, col nascondarlo: è soggettività umana che si eleva o è mezzo di una elevazione? Tutto sommato, la kantiana *persona come fine*, intangibilmente garantita nella sua incontaminabile dignità morale, è tuttavia il mezzo della ragione realizzantesi. Più che esistenzialità elevantesi, è attuazione dell'universalità di cui è sembianza. Il vero soggetto del discorso filosofico non è mai il *personale*, ma l'*universale*, in quanto sublimante

il *personale*, che è solamente perché l'altro sia. In questo angolo visuale si capiscono le accuse, da più parti, e in varie prospettive, mosse a Kant: la sua persona è de-personalizzata e de-esistenzializzata perché è la legge della ragione che si compie. È – si potrebbe dire – la ragione impersonata. In una delle più chiare e note formulazioni kantiane del problema, nella *Metafisica dei costumi*, pregi e difetti della concezione della *persona* sono tipicamente riuniti: «L'uomo considerato come *persona*, vale a dire come soggetto di una ragione moralmente pratica, è elevato al di sopra di ogni prezzo, perché come tale (*homo noumenon*) egli deve essere riguardato non come un mezzo per raggiungere i fini degli altri e nemmeno i suoi propri, ma come un fine in sé». Questo fine in sé, in quanto attuarsi della *volontà buona*, compimento dell'universalità, soggettivarsi della razionalità, è, tuttavia, pur con strumentalità nobilissima, il mezzo della ragione. Come magnifico esempio di universalità, la *persona* di Kant è personificazione della noumenicità. In quanto modello dell'idea di umanità non ha più nessun contatto (giudicato psicologicamente subalterno) con l'*homo phaenomenon*. La vera proprietà della persona sembra doversi cercare nella sua attitudine a lasciarsi espropriare del *proprium* per diventare atto della ragione. Liberate di tutte le scorie, che pure, mescolate a idealizzazioni, tensioni, sforzi, sono costitutive della personalità di ognuno, le *persone* kantiane possono attestare l'ordine razionale dell'universo con argomenti diversi da quelli tomistici, ma con affini conclusioni. La novità più vera dell'ordine morale dell'universo kantiano è nel suo dipendere dalla volontà buona personificantesi nell'*homo noumenon*: perché l'umanità sia, l'uomo deve essere come l'umanità richiede che sia. Così il circolo morale si chiude. Il valore dell'innovazione è innegabile; ma la *persona*, in tale visione, rimane reclusa nella prigione dorata di quel circolo. Possiede sì le chiavi del severo castello noumenico in cui è rinchiusa; ma, se tentasse di uscirne, l'edificio abbandonato crollerebbe e le macerie la seppellirebbero. Il limite dell'autonomia autolimitata le sbarra così il passo.

La *persona* di Kant è l'uomo come ragione: la sua umanità e la sua razionalità. In codesta elevazione ammirevole, la persona esiste solo in quanto elevata all'umanità razionalizzata. Sotto questo riguardo, Max Scheler ha ragione di parlare, a tal proposito, di vera e propria *depersonalizzazione*: nella prospettiva kantiana, «il concetto di una *persona individuale*, se si prende alla lettera, diventa una *contradictio in adiecto*. Infatti, gli atti razionali, che non sono altro che gli atti corrispondenti a una certa legalità, sono extra-individuali, o (come dicono parecchi seguaci del criticismo) sopra-individuali». D'altro canto, tutta la più lucida letteratura etica dominata dalla discussione del severo messaggio di Kant, specie tra fine dell'Ottocento e principio

del Novecento, sente con forza – contro la Persona come Ragione e Umanità – il valore della rivendicazione della «persona individuata viva e concreta, in quel che ha di universale e di comune e in quel che ha di proprio, di suo, di individuale; l'umanità non dell'*uomo genere*, dell'*uomo tipo*, ma di *questo* o di *quell'uomo*, in quanto è *uomo*, senza dubbio; ma anche in quanto è *questo*» (come dice il nostro perspicace Juvalta).

La tormentata elaborazione delle formule dell'imperativo categorico, dichiarata da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, potrebbe essere anche interpretata come una specie di lotta per l'egemonia teoretica tra ragione e azione: da un lato sta la ragione che si realizza per mezzo dell'uomo elevato a personale razionalità, dall'altro lato sta l'azione come vero motore della morale, come vero principio di ordinamento autonomo del mondo etico. Ma, in questo caso, l'*agire* non può essere che l'azione soggettiva mossa dalla volontà d'ognuno mentre si fa volontà buona; non è pura volontà del bene, assoluta razionalità. Nei limiti entro cui tale interpretazione sia prospettabile, la terza, definitiva formula dell'imperativo categorico apre una strada liberatrice alla persona come persona. «Agisci in modo che la tua volontà possa essere considerata come istituyente una legislazione universale» è formula che controlla sì l'azione legandola alla necessaria invenzione di una legge possibile e distinguendola dal capriccio e dall'arbitrio; però muove dall'azione considerata nella sua decisione personale, che deve lavorare a farsi razionale; non è semplice emanazione di razionalità, mero organo della ragione. Così, la persona si vede restituita la possibilità di ritrovare la propria individua personalità. Il primato della ragion pratica intravede che in principio è l'azione: un'azione che non può che essere l'azione di ciascun uomo, nella forza e nella debolezza del suo sforzo: non la coincidenza coincisa con la volontà buona dell'umanità. In questa dimensione, che è il momento più alto e più libero dell'etica kantiana, la volizione è recuperata, o recuperabile, come *da farsi*: come tensione in atto, non come elevazione elevata.

La *persona* non può essere nella coincidenza con la ragione costituita per il suo compimento, ma nella aspirazione a divenire ciò che, per sé, non è. Essa può essere costituita solamente da ciò che le manca, mai da ciò che ha ed è. La diffidenza verso il concetto filosofico di *persona* è autorizzata proprio dal contrario: essa, in quanto concetto, invece di essere colta nel *deficere* in cui trova la sola possibilità del suo faticoso formarsi, è colta nell'automatizzata efficienza razionale del suo essere come momento di attuazione del regno dei fini. In questo senso la filosofia, a nostro parere, deve guardare con sospetto l'ontologicità della *persona*. In questo motivo più o meno esplicitamente ontologico va cercato il vizio d'origine di ogni tentata filosofia della

persona, da Tommaso a Kant. Una filosofia della persona secondo Kant potrebbe essere tratteggiata a cominciare da quando la stessa formula dell'imperativo categorico consente di restituire alla decisione personale il ruolo che le appartiene e che non va compromesso dall'inserimento della persona dentro la cosmologia delle armonie morali razionalmente stabilite conformemente alla gradazione degli esseri, o tradizionale o riformata.

La diffidenza verso la *persona* è diffidenza verso la persona come «strumento della ragione», per usare un'espressione kantiana di Fichte. La persona che voglia riuscire ad essere sempre e soltanto *fine*, non deve mai strumentalizzarsi, nemmeno per essere il mezzo della ragione che moralmente si attui. Sganciata da un ordine entro cui vada collocata, liberata dalla necessità di possedere un essere già razionalmente definito, la persona non si presenta come un compimento ma come un compiersi. Non è razionalità che si realizza, ma individualità umana che si razionalizza, che tende a razionalizzarsi.

L'esistente che scopre il dovere di coesistere nella necessità che ha di coesistere per esistere si fa persona in quanto, col rapporto che instaura con l'altro, foggia la propria personalità. L'autentico *essere* della persona va cercato nel *farsi* che è la formazione della personalità. Prima che la riflessione filosofica conosca parola e concetto, il *quid* che accomuna ciascuno all'altro è intuito dall'esistente che, esistendo, impara a coesistere. La persona non è un organo autorizzato a esistere dal suo elevarsi alla ragione che lo riconosca e lo costituisca; è uno svolgersi e un formarsi con assunzioni di consapevolezza: appunto, *personalità*. Non sussiste dentro un ordine razionale, non è collocata dentro una cornice cosmologica. Nel suo riuscire a individuare la soggettività umana è creatrice di rapporti interpersonali. La *personalità* può essere liberazione dalle pesanti ipoteche ontologiche sulla nozione di persona proprio per la sua dinamicità psicologica.

Accomiatarsi dal termine filosofico di *persona*, pur riconoscendone le acquisite benemeritenze storiche, insistere sul carattere dinamico della *personalità*, è la maniera migliore anche per mettersi al riparo dalle ambiguità del *personalismo*, le quali non vanno certo sopravvalutate, ma vanno opportunamente evitate, per gli allettamenti che ogni generoso discorso confuso porta con sé. Specialmente dagli anni intorno al 1936, a cui risale il cosiddetto Manifesto personalista di Emanuele Mounier, la concezione della *persona* è stata contrapposta con accentuata polemica a quella di *individuo*. Su questo sfondo, la *persona* da Maritain è prospettata quale «spiritualità dell'uomo», da Marcel quale «partecipazione al mistero ontologico», da Mounier quale «inserimento comunitario e cosmico». Nello stesso orizzonte speculativo, ma con maggiore sensibilità sia verso gli antecedenti

spiritualistici più noti sia verso corrispondenze illustri nella maggiore filosofia europea, Lavelle, non ignaro infatti di possibili alleanze kantiane e idealistiche, presenta la persona come «lo spirito stesso in quanto libertà». In codeste forme di personalismo tutti i difetti rilevati nella riflessione filosofica sulla persona sono riprodotti e accresciuti. Ma la polemica contro l'*individuo* non sempre si spiegherebbe; il sovrapporsi di confuse opposizioni ad antiche, chiare distinzioni rimarrebbe oscuro già nelle sue ragioni, se non si avesse presente il malcelato influsso di un tema tradizionalistico ottocentesco contro il cosiddetto individualismo illuministico e rivoluzionario. L'apologia personalistica della *persona* che s'incarna nella società in cui vive e che quindi non è l'*individuo* che lo Stato, con la Costituzione e i Codici, fa destinatario di norme che lo garantiscano, può essere capita nella sua vera posizione morale, civile, culturale quando sia collegata all'elogio tradizionalistico della società e del «sociale» contro lo «spirito laico» statale, contro lo Stato moderno nato dalla Rivoluzione francese; quando sia messa in relazione con le invettive di J. De Maistre contro l'individuo illuministico, giudicato un'artificiosa entità astratta contrapposta alle concretezze spontanee, etiche e sociali, entro cui sussiste la persona.

Anche nella terminologia, queste ambiguità personalistiche, che esasperano le carenze proprie della filosofia della persona (e che poi le complicano con singolari applicazioni e adattamenti etico-politici) sono lasciate opportunamente alle spalle se l'individualità umana, che è una delle forme in cui l'*individuum* si manifesta, appaia caratterizzata non nella elevazione razionale alla *persona*, bensì nella tensione attiva con cui si forma quale personalità.

Per la chiarezza dell'esporre giova far capo alla *personalità* perché il termine stesso aiuta a vedere non una sostanza entificabile, ma un esistenziale farsi. L'attrazione ontologista tradizionale, insita nella nozione di *persona*, è infatti tale che perfino le più vive preoccupazioni desiderose di rivendicarne la dinamicità si sono talvolta concretate in atteggiamenti filosofici opposti alla premessa. Si pensi agli esiti della dottrina della persona nella scuola fenomenologica. Anche se in una pagina della *Krisis* possono trovarsi rinnovate tutte le polivalenze filosofiche della *persona*, in Husserl la dinamicità ne è affermata con energia: «Ciò che in questa vita diviene è la persona stessa. Il suo essere è sempre un divenire». Nelle trattazioni di Max Scheler e di Nicolai Hartmann, che sono il più fecondo incontro della Fenomenologia con la riflessione etica, niente quanto la dottrina della persona mostra la forza deviante di tale concetto. Le critiche di Scheler a Kant sembrano preparare la contestazione di ogni *sostanzializzazione* della persona elevata a razionalità spirituale; invece, l'etica materiale dei valori, respingendo la possibilità che al

centro dell'attenzione vada posta la «connessione personale degli atti», fonda il proprio «personalismo etico» su una visione della persona che sia un «essere sopracosciente», massimo depositario della validità dei valori in una assiologia obiettiva che, voglia o no, è vera restaurazione ontologistica: la persona sussiste nella sua asserita *materialità* etica in quanto è garante dell'*essere dei valori*, esperibili e vissuti dall'uomo ma viventi in un loro «regno», in un loro «essere autonomo». Tale singolare approdo consente all'*Etica* di N. Hartmann, nei suoi capitoli più aderenti al pensiero scheleriano, di farsi fautrice di una nuova «metafisica della persona» come «personalismo cosmico universale», quindi di concludere, con una negazione che potrebbe essere invidiata da Kant: «Non vi è nessuna psicologia della persona». Infatti, «il soggetto è persona in quanto è, con i suoi atti trascendenti, e cioè nel suo comportamento, portatore di valori e disvalori morali». Vettore di valori autonomamente sussistenti, vale grazie all'oggettivo valere di quei valori. La critica acuta alla *depersonalizzazione* kantiana diventa qui pressoché incomprensibile, alla luce di simili conclusioni. L'unicità spirituale della persona di Scheler, nei confronti della esistenzialità delle persone umane individuali, è astrazione spersonalizzante e ipostatizzante ben più della razionalità kantiana, che – come abbiamo accennato – lascia intravedere almeno una via aperta all'azione personale.

Si potrebbe, forse, dimostrare che l'etica materiale dei valori è condannata a tali contraddizioni e involuzioni proprio perché la sua critica al kantismo, piena di motivazioni penetranti, pretende di disconoscere l'essenza stessa della lezione kantiana. Criticato e criticabile, il criticismo ha in sé elementi da cui nessuna filosofia morale può prescindere. Chi ne prescinda, esce dall'orbita della concezione moderna dell'eticità e, voglia o no, rientra nell'oggettivismo dell'ordine etico cosmologico. Variamente interpretabile, il primato della ragion pratica è conquista difficile, ma irrinunciabile. Comunque sia, senza indulgere agli argomenti di un'eventuale dimostrazione di questo tipo, al punto a cui siamo importa soltanto rilevare che nemmeno le filosofie contemporanee più sensibili al tema sono state aidate dall'uso del concetto di *persona*, viziato da una irriscattabile staticità tendenzialmente sostanzialistica. La *persona* è qual cosa di compiuto che va spiegato; vederla in movimento è difficile. Per vedere l'individualità umana nel suo libero e vario formarsi conviene, dunque, attenersi alla *personalità*, che, se mai, già contiene in sé il rifiuto di ogni ontologizzante partecipazione all'essere da manifestare; già si presenta non in termini di metafisica ma in termini di psicologia. In tal modo, nessuna tentazione di ipostasi rischia di far perdere il contatto con la concretezza dell'esistente coesistente che è la realtà da cui ha preso le mosse il nostro

ragionamento.

L'avere individualità – come abbiamo visto – non è prerogativa dell'uomo. Ogni uomo è individuo in quanto fornito di una sua unitaria, indivisibile fisionomia che lo rende diverso da ogni altro della specie umana; così come ogni foglia è *individua* in quanto caratterizzata con una sua riconoscibile, unitaria diversità che la differenzia da ogni altra nella specie sua. La complessità unitaria dell'individuo umano è tenuta insieme in una maniera particolare che è, appunto, la personalità di ciascuno. Essa si realizza proprio in questa facoltà di *tenere insieme*. Non è unità data: è unità che è unione, unificazione. Nei primi anni di vita l'uomo lavora infatti, inconsciamente, a *mettersi insieme*, a organizzare appercezioni, sensazioni, in una data forma che va *formando* in sé, con sé, disponendo così delle proprie predisposizioni. Negli estremi anni di vita, con maggiore o minore lentezza, l'uomo perde la capacità di *tenersi insieme* e la sua personalità inesorabilmente si sfalda. La senescenza è il triste logoramento di questa capacità d'unione; perciò, del vecchio che decada si dice dolorosamente: non è più lui. E ogni alterazione della personalità è, tipicamente, disintegrazione: inettitudine a tenere insieme i vari tratti del proprio io: forza unificante che si allenta.

In questo senso, come energia unificatrice costruita su equilibri più che mai instabili, la *personalità* meglio della *persona* si guarda dalla tentazione di sostanzializzarsi, di entificarsi. La sua stessa *normalità* non appare fondata su una norma elevabile a modulo razionale assolutizzante, bensì su una prevalenza statistica di comportamenti, soggetta a variabili più o meno previste. I cosiddetti disturbi della personalità, effimeri o consistenti, hanno esemplarmente il carattere dello *squilibrio*: del non-equilibrio. Uno psicologo penetrante e autorevole come Kurt Koffka, che considera l'io nella sua costanza quale fondamento di una teoria della personalità, può presentare l'io come «sistema permanente» perché lo vede come un sistema di equilibri instabili: «Non possiamo – sostiene – considerare in nessun momento l'io completamente in equilibrio, completamente in riposo». «Lo studio dell'azione in quanto *condotta* è appunto lo studio del processo continuo con cui il sistema dell'io mantiene il proprio equilibrio entro il campo totale».

La personalità «normale» si sa esposta perennemente ai rischi dell'aleatorio: la sua proprietà è un costante padroneggiarsi; il *dominio di sé* è il più difficile dei domini, il più arduo esercizio di potere fra i poteri possibili. La posta in giuoco è, infatti, la più alta: chi non sa reggere se stesso, non è padrone di sé, non si conserva: *si perde*. D'altro canto, nell'alea permanente dell'*equilibrarsi* che è quell'*equilibrio*, la misura della normalità, affidata a frequenze statistiche, si conosce

come dipendente da *conformità* fortemente variabili. La calma serena di un irascibile abituale è, a suo modo, una anormalità. La condizione di un poeta fra mercanti è prevedibile come alterata da uno stato di anormalità ambientale: e viceversa. Il percorso esistenziale di ogni uomo nella vita è, a suo modo, un viaggio di Gulliver. La dinamica della personalità deve abituarsi a riequilibrarsi continuamente nel dinamismo. Il suo inevitabile prospettivismo tende a metterla al sicuro dalle assolutezze irrigidite. Il progresso delle conoscenze psicologiche subordina perfino la tipologia alla elasticità prospettivistica. I *tipi* non sono che schemi convenzionali raccomandabili per la loro comodità. Meglio forse che in altre zone conoscitive, la teoria del *tipo* proposta da Max Weber è messa così a frutto: il tipo si fa anti-tipologista. Non è riduzione a modello schematizzato di una realtà in sé irriducibile e inclassificabile, ma campione prelevato per le sue qualità di *specimen* e apertamente riconosciuto come limitato nella sua rappresentatività. Il *tipo* non è elevato a idealizzata rappresentazione di una realtà, ma utilizzato come semplice caratterizzazione. La conoscenza ricorre all'ausilio di *tipi* non perché presuma di tipologizzare il fluente reale, ma, al contrario, perché è tanto convinta della inafferrabilità eraclitea del reale nella sua fluidità da sapere di dovere limitarsi, nelle sue analisi, alla sola valutazione di campioni scelti con la selezione metodologicamente più prudente, con criteri di verifica più sperimentati e sperimentabili.

A un simile tipologismo anti-tipologista ricorre non soltanto ogni psicologia dei tipi di personalità, ma anche ogni schema di individuazione dei caratteri della personalità in generale. In materia, la trattazione psicologica e psichiatrica, sempre più esperta della difficoltà di separare, nella personalità, il fisiologico dal patologico, sempre più persuasa che la divisione sia tanto più profonda quanto meno rigida, non fa che avvertire: quale che sia il paradigma più adatto per la cognizione delle qualità, delle componenti della personalità, la configurazione generale non deve mai sovrapporsi alla figura di ognuna di esse che lo psicologo o lo psichiatra debba fare oggetto di esame. La personalità pienamente autentica è soltanto quella che appare personalizzata nella storicità esistenziale del soggetto in una specifica situazione.

Grazie a questa frequente prudenza conoscitiva, molto lontana dallo spirito classificatorio delle conoscenze psicologiche paleo-positivistiche, le definizioni del concetto di personalità che la psicologia possa fornire alla filosofia non sono perentorie come, per pregiudizio, si potrebbe forse pensare. Talvolta appaiono fin troppo sfumate e guardinghe, attentamente informate dei ragionamenti diversi e opposti, pronte a prevedere e prevenire le obiezioni. Ma questa umiltà non esclude la sicurezza d'impostazione, anzi la

sorregge e conferma. A leggere contributi come, per esempio, la *Teoria dinamica della personalità* di Kurt Lewin o i libri dedicati da Gordon W. Allport ai fondamenti di una psicologia della personalità (tra cui, per il filosofo, emerge quello intitolato sintomaticamente *Becoming, Divenire*) si avverte come, nella più evoluta letteratura psicologica, la discrezione dello scienziato sia il segno di una raggiunta sensibilità conoscitiva e metodologica matura.

Come è noto, la definizione della personalità proposta da Allport, pur nella pienezza della sua autonomia, non è avanzata se non dopo l'esame e la discussione di decine e decine di definizioni altrui, recenti e meno recenti. Perciò essa è particolarmente indicativa: «La personalità è, dentro l'individuo, l'organizzazione dinamica di quei sistemi psico-fisici che determinano il suo adattamento unico al suo ambiente». Quali che siano i pregi e i difetti di definizioni come queste, è certo che l'accento degli psicologi utilmente batte sulla personalità come *energia*, come forza di organizzazione e di integrazione, come forma ordinatrice dei vari comportamenti. In tale visione, essa è opportunamente presentata né come un ente né come un atto, bensì come un'attività: *l'insieme dei tratti che caratterizzano un individuo umano* (intendendo generalmente per *tratti* le «tendenze determinanti»). Quando non sia vista, per dir così, in azione, è vista, sempre dinamicamente, qua le «complesso sistema energetico», quale «organizzazione», quale «unità di comportamento», colta, appunto, nel suo unificare.

Non c'è dubbio che a questa felicità di approccio abbia assai giovato, nella scienza psicologica, l'apporto della psicanalisi, che ha abituato a non cercare angustamente semplici localizzazioni anatomiche, ma a individuare atteggiamenti semioticamente rilevanti. Non va nascosto, tuttavia, che la famosa tripartizione freudiana di *Es*, *Io*, *Super-io* implica distinzioni che, in applicazioni e imitazioni pedissequae, possono dar luogo a gradazioni gerarchiche risolvendosi in un privilegiamento del *Super-io*, ben lontano dalle intenzioni di Freud, ma capace di favorire rinnovate ipostasi che pretendano far coincidere il *Super-io* col Soggetto di ragione, nuova Persona senza personalità.

Non contrastante con buona parte degli insegnamenti fondamentali della scuola psicanalitica, l'impulso innovatore più radicale verso una visione dinamica della personalità è provenuto alla psicologia dalla corrente nota come Psicologia della Forma, della *Gestalt*, fertile di suggerimenti notevolissimi per ogni dottrina del conoscere. Il gestaltismo, infatti, è la completa emancipazione della psicologia dall'associazionismo sensistico, in un significato sia stretto sia lato; dunque è la liberazione vera della psicologia da ogni specie di naturalistico realismo ingenuo. Nella sua prospettiva, finalmente, il conoscere non è ridotto, con uno schema artificiosamente additivo,

alla somma dei fatti *semplici* che lo costituiscano, ma è riconosciuto come un *insieme* indissociabile, senza di cui le parti sono incomprensibili. Dunque, esso non è condizionato dall'essere naturale delle sensazioni che pretendano veder riprodotta dal soggetto la loro determinante e determinata oggettività primaria; il pensare diventa *forma* organizzatrice delle varie percezioni come complessi di esperienze esperite dentro un campo percettivo. Sotto l'impulso del formalismo gestaltistico, lo psicologo può enunciare un principio strutturalistico radicale: «L'apprendimento è una disposizione a formare strutture». *Conoscere* non è, insomma, un accettare e riprodurre l'oggetto, impellente con la sua massiccia cosalità originaria; *conoscere* è *organizzare*, sulla base di selezioni che sole consentono di pensare. Quali che siano le discusse fonti filosofiche della Psicologia della Forma (probabilmente debitrice alla Fenomenologia in misura più ridotta di quello che si sia spesso detto), innegabile è il suo volontario o involontario partecipare a un clima culturale, se non neo-kantiano, post-kantiano, grazie al quale la teoria della cognizione psicologica e la gnoseologia erede della «rivoluzione copernicana» di Kant s'incontrano nel definitivo rifiuto della concezione «riproduttiva» della conoscenza. Infatti, per la Psicologia della Forma conoscere è selezionare, *dar forma* al configurabile che stia dentro un *campo* psicologico, secondo interazioni gravitazionalmente correlate, che non hanno bisogno di tendere l'orecchio a nessuna particolare filosofia ispiratrice perché, senza trasposizioni goffe, sanno utilizzare nello studio dell'*umano* quanto hanno non esteriormente imparato nello studio del *fisico*, in tutti i sensi inteso: per esempio, in uno psicologo penetrante come Wolfgang Köhler il trasferimento di concetti da un'esperienza riflessiva all'altra è compiuto con rara perizia.

Per quello che, in questa sede, ci riguarda, a noi basta mettere in evidenza come la nozione psicologica di *personalità* abbia aspetti assai istruttivi, nei quali l'insieme degli equilibri in cui la personalità consiste è visto nell'ambito di un più vasto sistema di interrelazioni che esistono per quanto esiste il loro funzionale cooperare, che non esclude la mutabilità di composizioni e scomposizioni nella varietà delle forme formantisi. Di essenziale non c'è che la configurazione di una organizzazione come insieme sistematico creato da coordinamenti derivanti da selezioni, vocazioni, tensioni dominanti, differenziate nella organicità di una differenziazione unitaria. La personalità non si forma sovrapponendo e accumulando, ma selezionando. Non è la somma di un'addizione, ma il risultato di scelte formative. Già il confuso vedere e avvertire dell'infante è un selezionare. Non c'è impressione retinica che accolga due figure identiche nell'identico modo: la stessa vista è una figurazione. Ciò conferma la tesi di Alfred

Adler: tutta la logora disputa sul rapporto tra *individuo* e *ambiente* va riveduta alla luce di una constatazione fondamentale: non vi è un solo ambiente, ma molti ambienti, tanti quanti sono gli individui. Perfino gemelli educati nel medesimo ambiente familiare per l'intera infanzia vivono effettivamente in ambienti diversi perché, per ciascuno di essi, stare nell'ambiente comune è un selezionare, dunque creare per sé ambienti umani differenziati, che infatti influenzano la loro accentuata diversità adulta. Ogni individuo si personalizza differenziandosi a suo modo.

Allorché, tenendo conto degli insegnamenti di scuole psicologiche disperate, si è proposto di considerare la personalità come «ciò che dà ordine e coerenza a tutti i diversi tipi di comportamento nei quali il soggetto si impegna», si è voluto insistere appunto sull'*organizzarsi*, in cui il coordinamento personale si sostanzia: la sua *sostanza* non è che in questo sostanzarsi, nel quale l'impulso di soddisfare un bisogno e l'interesse dominante vocationalmente modellato s'incontrano in una maniera caratteristica di organizzazione di azioni. Non va dimenticato che allo stimolo del bisogno ogni personalità risponde in una particolare maniera perché il suo essere individuata, anche fisicamente, in una specifica esistenza si connette a quell'istinto speciale che è la *vocazione* come predisposizione e come assunzione di un compito ritenuto essenziale. Il gesto più banale, più usuale, ne risente.

Ogni individualità umana ha un suo tendenziale complesso di predisposizioni perché ogni individualità umana ha personalità, si compie organizzandosi e coordinandosi nel suo progrediente essere personale. Nessun uomo è sfornito di personalità come nessun uomo è privo di vocazione. Giustamente Jung ha ammonito: «La vocazione, o il sentimento della vocazione, si riscontra in tutte le persone, fino a quelle di minimo formato»; e si potrebbe aggiungere che la misurazione del *formato* di una personalità è impresa, più che ardua, disperata: lo scandaglio delle qualità profonde di una personalità è sempre approssimativo. Lo psicologo e il moralista che non sappiano questo non fanno nulla. L'uomo di talento più celebrato può aver realizzato la propria personalità in maniera molto meno compiuta di quel che sia riuscito a realizzare la propria l'umile più ignorato. Il compimento della personalità è infatti processo formativo in cui i cosiddetti doni nativi della capacità e dell'ingegno, finché siano prevalentemente doni donati e, per dir così, non sappiano trasformarsi in doni donanti, hanno un'efficacia non decisiva. L'efficacia decisiva nel compimento della personalità come formazione incessante, che soltanto la morte conclude, spetta all'orientamento coordinante, il quale si attua in una spontanea subordinazione al principio-guida che, fra conscio e inconscio, domina e organizza l'esistenza di ognuno,

specificandone le caratteristiche nell'infanzia e plasmandole, modificandole, correggendole anno per anno, in tutti i momenti di vita. Ogni vita è la *formazione di uno stile*, si potrebbe dire ancora con Alfred Adler, secondo il quale l'apparato psichico si sviluppa in quanto ha una sua direzione: «Tutti i fenomeni psichici sono regolati dalla seguente legge: non possiamo sentire, pensare, volere o agire senza la percezione di una meta». Senza una progettazione delle sue azioni in vista di una meta che domini il caos del futuro, in mezzo alla labile mutevolezza dei casi circostanti, l'uomo soccomberebbe. «L'intera nostra attività consisterebbe in brancolamenti incontrollati: l'economia insita nella nostra vita psichica non verrebbe mai raggiunta; saremmo disintegrati e in ogni nostra attività, in ogni nostro rapporto personale, saremmo ridotti al grado di amebe». L'uomo evolve con una serie di slanci volti ad oltrepassare l'immediatezza con mediazioni finalizzanti: l'esistere è un mediarsi.

L'ordinamento dell'esistenza verso una direzione, cui ogni atto finisce col subordinarsi direttamente o indirettamente, non è lineare, ma si sviluppa attraverso ostacoli, resistenze, arresti, progressi, soddisfazioni, frustrazioni, conferme, che sono gli antagonismi tra cui la personalità deve riuscire, faticosamente, a trovare il suo equilibrio. La dinamica della personalità può, infatti, concordare con l'ultimo Freud nel giudicare il *carattere* come la risultante di un compromesso tra forze antagoniste: l'*ubi consistam* in cui l'equilibrarsi delle forze trova l'organicità di un assetto, instabile sì, ma non informe. Analogamente, in tutte queste concezioni mai statiche della personalità, la critica di ogni valutazione sostanzialistica della *coscienza* esclude qualunque configurazione che possa presentarla come entità a sé stante, isolabile in una sua superiorità astratta; richiede, per conseguenza, che essa non sia che consapevolezza: *consapevolezza-di*. Nell'ambito di questo generale atteggiamento della psicologia, non meraviglia che anche in sede psicanalitica venga guardata con favore la definizione della *coscienza* data da Schopenhauer: «Consapevolezza del proprio volere individuale, che l'agire fa nascere nell'uomo». Se a tal proposito la formatività dell'azione non fosse riconosciuta, la personalità non potrebbe essere vista nel suo svilupparsi come organismo organizzante, unitario in quanto unificante. Nella personalità come unità che è unione, la coscienza è, prima di tutto, la coerente consapevolezza di questa attiva necessità di unire: la sua stessa costanza identificante è da cercare nella coerenza di una simile organicità organizzata.

L'essere personale è, in fondo, un sapere organizzare le esperienze con selezioni qualificanti. L'individuo umano si personalizza perché esperisce le proprie esperienze, non ne è esperito. L'esperirsi nella consapevolezza è una caratterizzazione. L'individuo umano si compie

nella personalità; è esistenza personale perché il suo vivere sottintende un prendere posizione. La decisione esistenziale con cui ognuno, implicitamente o esplicitamente, accetta di rimanere nell'esistenza ha in sé, come conseguenze, il coesistere e il farsi personale, esistendo-coesistendo. Allport, nel proporre la sua «psicologia del divenire», vede la caratteristica dell'uomo che si sviluppa proprio in questo: nel formarsi, l'uomo cerca di diventare «qualcosa di più di una riproduzione stereotipa della specie alla quale appartiene». Questo *qualcosa* è la personalità, che non è soltanto assunzione dei caratteri della specie umana, come non è assunzione delle qualità razionali universalmente stabilite nell'inserimento dentro l'ordine metafisico, ma è complessa instaurazione, che reagisce alle ambientali esperienze circostanti rendendosi conto di quelle esperienze e così accogliendole e modificandole.

Ogni persona è un processo di qualificazione. La persona è un'instaurazione personalitaria. Il personalitarismo mette al bando il personalismo perché la persona è un personalizzarsi: tentare di conoscerla al di fuori di tale dinamicità è negarne il tratto veramente essenziale. Il suo essere non coincide con l'adesione alla ragione perché si compie come razionalizzazione. La coerenza del divenire personalitario nel suo instaurarsi è profondamente razionale, in quanto razionalizza con la linearità dello sviluppo la fedeltà a un agire che discende, con rigorosa logica vissuta, dalla accettazione vitale. Il volente che non si è voluto, ma si accetta come esistente e non può disconoscersi coesistente, vede confermato il dovere del suo coesistere da un particolare rapporto di coesistenza con l'altro, rapporto richiesto dalla specifica compresenza dell'altro come uomo fornito di personalità.

L'altro uomo è *come me* perché come me ha in sé qualcosa di più rispetto agli altri compresenti: non sussiste caratterizzato, nella sua evoluzione, dall'adeguarsi a una riproduzione di serie, ma esiste differenziandosi con scelte qualificanti, personali perché personalizzanti. Nel do vere della coesistenza come consapevolezza della necessità di non-potere-fare-a-meno-di-coesistere, l'uomo distingue l'altro uomo da ogni altro compresente allorché lo conosce nelle caratterizzazioni personali in cui ognuno, a suo modo, si instaura nelle presenze coesistenziali.

La personalità, comune a me e all'altro uomo, stabilisce tra noi un rapporto coesistenziale che contiene un vincolo di comunione. Non si tratta di volerlo o no, di contrattarlo come più o meno utile: è un nesso che trovo connesso all'esistere appena io mi metta a considerare che cosa sia richiesto dal mio coesistere. Qualunque cosa possa pensarne, comunque possa giudicarla, è una realtà radicata nella stessa coesistenzialità dell'esistere. Proiettato nell'esistenza, rimastoci

con la mia accettazione vitale, vedo allargare intorno a me, con i miei rapporti di vita, le necessità di riconoscimenti a cui sono tenuto. Sono, appunto, tenuto ad essi se la vita mi tiene. Lo stare di ognuno nell'esistenza dilata il vivere: in contrasto con questa dilatazione coerente, la restrizione sarebbe contraddizione. L'esistenza è il contrario della resistenza particolaristica alle implicazioni che il vivere comporta.

CAPITOLO QUINTO

ESPANSIONE E PREVARICAZIONE

La visione dinamica della personalità toglie di mezzo la possibilità stessa di una «ontologia della persona»: l'essere della persona è nell'esistenza della personalità; la persona non è che nel *personalizzarsi* del soggetto. Esso è in quanto si forma e il suo formarsi è personalizzarsi. Espandersi è la sua vocazione. È in quanto si ingrandisce. Il *diventar grande* del soggetto umano che riesce, dall'infanzia, a superare le difficoltà dell'esistenza è come l'avvio e il simbolo di un progresso tanto psicologico e morale quanto biologico. L'organismo umano non può fermarsi: la sua stasi è morte. Perfino il declino, il ripiegarsi, per essere, devono essere un'involuzione con un interno sviluppo negativo (per così dire), che progressivamente restringa tutti gli interessi e i rapporti che prima tendeva ad allargare. E, fino alla fine, il vivere richiede un continuo sforzo di sopravvivenza, senza il quale nessuna vita può protrarsi. Perfino chi «si lascia andare» va; deve compiere atti di vita, agire per esistere.

Ogni esperienza esperita non è mai completamente sopportata, semplicemente patita, ma vissuta, con una partecipazione minima o massima. Il vivere chiama il vivente a un continuo allargamento di rapporti di vita, in un sistema di rinvii e di rifrazioni che non è, ma pare dover essere, infinito, pare quasi lavorare a dimenticare l'invalidabilità della finitudine di ciascuno, come se nello stesso finito fosse contenuto un presentimento di infinità. Certo, la personalità è, nella sua stessa individualità, individuata in differenziazioni limitanti; eppure, agisce come se la serie dei suoi rapporti non dovesse avere limitazioni. Chi, nell'agire, potrebbe mai calcolare i propri veri limiti e le proprie illimitatezze? Certo, l'oculatezza prudente dell'agente si rivela nel saper calcolare difficoltà ed evitare ostacoli, ma non per limitare effettivamente, bensì per allargare e rassodare i risultati dell'agire. Con l'esperire la propria esperienza, l'esperiente diventa maggiore di quel che fosse. Il non volere espandersi appartiene alla patologia non alla fisiologia dell'azione. Infatti, il sicuro sapere di non potere espandersi con l'azione altera gravemente la realtà dell'azione, le sottrae la sua dimensione normale. Viceversa, la speranza dell'espansione, allargantesi come *ad infinitum*, guida la vita, è

affidamento vitale. L'*homo moriturus* per vivere ha bisogno di ignorare le determinatezze del proprio domani: l'incertezza incoraggia, quasi assicura la speranza. Agire è, per molti rispetti, voler correre fino in fondo l'alea dell'azione. La completa serie dei risultati, se esattamente conosciuta, indurrebbe all'inazione. Chi conoscesse davvero il proprio futuro non avrebbe futuro. Per questo verso, è incontrovertibile un'opinione di Burckhardt: «Un futuro conosciuto in anticipo è un controsenso». Perfino l'azione più calcolata e consapevole deve contenere una dose di inconsapevolezza. Ogni agire è, nonostante tutto, un atto di ottimismo.

L'atteggiamento morale del soggetto, legato alla logica dello sviluppo esistenziale, è conforme a questo impulso di espansione. L'antica tesi della effusione del bene può essere trasformata nella tesi della effusività della bontà o, meglio, della bontà come effusione personale. L'atteggiamento morale è disposizione di comprensione potenziale verso ogni altro uomo. La saggezza che richiede che nulla di umano sia estraneo all'uomo va interpretata proprio in tal senso: la vera *humanitas* è pronta a cercare di comprendere l'umano che è in ogni uomo (qualunque e comunque egli sia) perché teme qualsiasi repulsione pregiudiziale, ammessa come definitiva, quale rinuncia a un'esperienza possibile, a un ingrandimento psico-etico acquisibile. Ogni rifiuto, in questo aspetto, è, infatti, un impoverimento. Se all'uomo fosse dato scegliere in astratto fra tutte le esperienze possibili non potrebbe privilegiare l'una e non l'altra senza chiudersi, senza diminuirsi. L'atteggiamento morale è *filantropico*: letteralmente esclude l'avversione a ogni uomo come uomo, perché, appunto, rimane potenzialmente aperto. Ma il suo non chiudersi è possibile non di fronte all'astratta infinità delle scelte da compiere in assoluto (che, come si sa, è deliberazione teologicamente imbarazzante e, in senso stretto, compromettente, perfino per la teorizzata onnipotenza di Dio), bensì in cospetto di situazioni e condizioni date, che si modificano col loro stesso darsi, di volta in volta, a possibilità variabili secondo un orientamento o l'altro di chi esistenzialmente vi si trovi. È una vera ventura per l'uomo – si potrebbe dire goethianamente – che l'umanità non viva che negli uomini, non sia fatta che di uomini. Grazie a ciò, l'aperta filantropia dell'atteggiamento morale non si chiude a nessuna esperienza umana con scelte preclusive e arbitrarie, compiute tra gli uomini possibili; rimane aperta se sappia agire, senza diminuirsi, dentro l'esistenza di uomini reali, che sono i conviventi che situazionalmente incontra.

La mia filantropia non si esercita nelle declamazioni che esaltino l'umanità o che proclamino di voler abbracciare indistintamente tutti gli uomini, bensì nelle azioni da compiere in contatto con questo o quell'uomo. La mia espansione personale è *apertura*, non è angusta,

ottusa chiusura, non in quanto è indifferenziabile, ma in quanto sia capace di differenziazioni attraverso selezioni e decisioni che non siano preclusioni ed esclusioni. Non mi personalizzo col coincidere con la perfezione di una ragione che ipostatizzi nel suo supremo essere tutte le persone possibili; mi personalizzo compiendo di momento in momento la mia personalità coll'intrecciare relazioni atte ad espanderla, assumendo atteggiamenti che siano tendenzialmente ostili all'angustia della singolarizzazione particolaristica.

Protesa soprattutto alla cooperazione interpersonale nella situazione in cui si trova a operare, la personalità espansiva non cede alla candida fiducia della collaborazione con chiunque, non si concede alla solidarietà indiscriminata, tanto generica quanto ingenua; ha le sue motivate avversioni; si guarda polemicamente dai comportamenti singolaristici, che le impediscano di ampliarsi, che la diminuiscano.

La personalità che si individua realizzandosi nella convivenza prosegue il suo itinerario coesistenziale con un costante, militante anti-singularismo. L'individuazione personale o è agli antipodi del singularismo o non è. L'individuazione non può essere singolaristica perché l'esistenza individua personale, nella progrediente instaurazione della personalità, sussiste soltanto se il soggetto si espande accettando – nella logica della convivenza – solidarietà, contatti, corresponsabilità inevitabili. *Singolare* può pretendere di essere l'«unico» di Stirner, che si autodistrugge nella combustione della propria protesta orgogliosa e, fino a che la manifesta, per manifestarla, è al di qua della sua medesima volontà di distruzione. «Ho riposto quanto posseggo sul nulla» è una conclusione ammissibile solamente nella rinuncia a ogni possesso (possesso dell'esistenza compreso): il nulla non sostiene nulla. *Singolare*, infatti, sa di non poter essere «il singolo» di Kierkegaard. La kierkegaardiana «categoria del singolo» riconosce di essere «un contributo etico» perché implica «una possibilità universale accessibile a tutti»: non è, ma diventa «singolo» l'uomo che sa cercare la solitudine nella conoscenza più difficile e nell'azione più ardua «lungo il sentiero stretto»; è la ricerca di una solitudine tutt'altro che solipsistica perché aspira a trovarsi «di fronte a Dio» e si qualifica e realizza in questa aspirazione, che, attraverso «l'angoscia», supera l'angoscia. Il *singolo*, universalizzato nella ricerca di Dio, tutto può essere tranne che *singolare*. Qualunque forma di ascesi è un'ascensione che pretende e sottintende l'espansione del soggetto. Coloro che ambiscono salire in queste direzioni sanno di non potere arrestarsi, di non poter murarsi nella tomba della singolarità empirica. Al contrario, coloro che singolaristicamente rifiutano di aprirsi alla vita non entrano nella vita: tentano di chiudersi come in un anticipato sepolcro (*quomodo in conditivo*), secondo l'immagine di Seneca. *Horum licet in limine ipso*

nomen marmoris inscribas: mortem suam antecesserunt.

La singolarizzazione tentata è la fine del soggetto perché è il contrario dell'incessante instaurazione personalitaria: è la personalità che rifiuta di compiersi, che rifiuta di realizzarsi. In sede psicopatologica, tra le forme più preoccupanti di disturbi della personalità, specialmente degli adolescenti, è l'avversione ossessiva verso il nutrimento, il rifiuto sistematico dell'alimentazione, che nasconde la segreta fobia del realizzarsi nell'autonomia dell'esistenza adulta, quindi la rottura della molla vitale dell'autoconservazione: un tragico abbandono alle lusinghe di *Thanatos*.

Di contro, la vita del soggetto è espansione come accettazione di responsabilità, progressiva formazione conscia e inconscia della personalità, assunzione di iniziative, dedizione all'azione, inserimento nella logica dell'agire, che è una logica di inevitabili solidarietà. Il soggetto che (come già sappiamo) non è ignaro della radicale oggettività del soggettivo, l'esistente che non ignora l'ineliminabile coesistenzialità insita nell'esistere, agisce responsabilmente attuando la propria responsabilità solo nella corresponsabilità che l'azione personale implica.

Qualunque azione che valga a espandersi nell'ambiente circostante, a svilupparsi personalitariamente, non è puro gesto, non è semplice atto: è qualcosa di più. Se vuole cercare di perseguire uno scopo che non sia tutto immediato, deve essere mediabile, deve avere un suo potenziale di riferimento ad altro da sé. L'agire, privo di un suo riferimento, è ristretto nei limiti della pura immediatezza, è negato (perché si nega) all'interazione, all'incontro rafforzante, stabilizzante, con l'azione altrui che si diriga in direzione analoga, che proceda in senso conforme. Ma l'azione che non inter-agisce non agisce. Se non può contare che su se stessa non conta nulla: non ha vitalità, si autopreclude a ogni espansione possibile. Chiusa nel suo irrelato, irrelabile singolarismo, inetta a quelle duttili e provvisorie conformità che le permettano di assumere forme che le consentano di *formarsi-con* altre, non riesce a entrare nel tessuto dell'esistenza. L'immediabile, in quanto non si media, vive nell'immediato, perciò ha per sé soltanto l'effimero. Nessuno s'incontra effettivamente con me se non ho in me qualcosa che sia atto a oltrepassare la mia singolarità. La singolarizzazione è esclusione dall'azione. L'esclusivismo assoluto si esclude.

Ogni *volizione* si fa *volontà* trascendendo se stessa, collegandosi con altre volizioni, proprie e altrui. Tale collegamento, in quanto è possibilità di legare, è già una forma di solidarietà. Una volizione che pretenda stare per se stessa non sta; non entra nel circuito delle volontà circostanti; si volatilizza nella vanità della *velleità*. La volizione che si fa volontà è più che mera volizione: si fa, si compie, si

espande grazie, appunto, a questo più che le consente di oltrepassare il ristretto perimetro della propria singolarità. Quando Hegel dice che «il *cattivo* consiste nel preoccuparsi di sé come singolo» individua il connotato del *buono* nella capacità che ha di uscire dalla assoluta singolarità, di occuparsi dell'altro come altro, non estraneo, ma compagno di esistenza, vicino di vita, termine e oggetto dell'*amor amicitiae*.

L'impulso a non prescindere dalla presenza operante del convivente può non essere atto di *amore*, che è sentimento di totale compartecipazione ai timori e alle speranze dell'altro e non si localizza che in rarissime relazioni di autentica intimità, con molteplici gradazioni e posizioni; però è almeno considerazione dell'altro. Qualunque cosa si pensi della discutibile formula dell'*altruismo*, è innegabile che il principio del «vivre pour autrui», ribadito dal catechismo positivistico di Comte, pur nella sua genericità, colga l'aspetto principale dell'espansione alteritaria in cui si realizza l'atteggiamento morale del soggetto. Può darsi che abbia ragione Berdjaev quando, probabilmente ricordando un'osservazione di Tolstoj, nota che si parla di *altruismo* allorché l'*amore* manca; ma l'atteggiamento morale realizza se medesimo già in presenza di un minimo etico riscontrabile. In un orizzonte concettuale affine, può apparire fondata l'osservazione di Voegelin, secondo cui l'*altruismo* è la base della concezione di una fratellanza di uomini che non hanno un padre comune; ma il rapporto etico già si instaura con solidità quando caratterizzi un comportamento che derivi dal riconoscimento dell'umano che è in ogni uomo. Del resto, la stessa letterale *fratellanza* non è, in assoluto, una garanzia sufficiente: c'è sempre un Caino pronto a negarla con un avvilito sub-umano, che nemmeno la paternità comune riesce a evitare.

Un criterio etico fornito di validità può essere sussistente perfino se si fermi al di qua della richiesta di Comte, se si limiti a una forma di *altruismo* che non si realizzi nel vivere per l'altro, bensì nel *vivere con l'altro*. Se l'esistere implica inevitabilmente il coesistere, la coesistenzialità implica l'eticità come riconoscimento del coesistente, a sua volta origine del principio (ineliminabile perché preliminare) del *rispetto*.

Se non sono *da solo* e *non sono solo*, non posso fare a meno di pormi il problema del mio atteggiamento verso l'altro. Il «problema morale» è, per antonomasia, la consapevolezza di questa inevitabile questione. *Prendere in considerazione* è un *respicere* in cui il riconoscere è già un rispettare. L'immoralità fondamentale della *manca di rispetto* è *disconoscimento*. Il disconoscimento totale è già, in sé, omicidio potenziale. È la pretesa – al limite – di non conoscere l'altro con cui pure non posso fare a meno, per esistere, di coesistere in qualche

modo.

L'immoralità è nella contraddizione del tentativo di un coesistere senza foggiare modi di coesistenza: *sine more, sine moribus*. Questa sarebbe, nella soppressione di ogni forma del coesistere, la solitudine ferma: una condizione sub-umana. Nell'*Odissea*, i Ciclopi omerici hanno, infatti, come loro carattere l'incapacità di ogni rispetto reciproco, da cui discende la loro impossibilità di unione, la loro inettitudine a creare civiltà. Originariamente, l'*αἰδώς*, il rispetto, è il possesso di un freno che impedisca l'impulso violento, l'avversione distruttiva verso l'altro. Il Greco si distingue dal Barbaro perché è fornito di rispetto e sempre meglio sa di esserlo, fino alla teorizzazione, fino alla vanteria.

Il *μένος*, in quanto si presenti come impulso sfrenato alla distruzione, come l'opposto dell'*αἰδώς*, è combattuto dagli Dei: in questo è la sua arcaica impronta religiosa. Il mito di Protagora spiega, infatti, che nello sterminio reciproco ogni convivenza si sarebbe dissolta se, per ordine di Zeus, Ermete non avesse recato agli uomini *αἰδώς* e *δίκη*, rispetto e giustizia. La società non si dilania se ciascuno non dilania il dio che è in ognuno, secondo l'ammonimento di una sentenza ricollegantesi al verbo di Pitagora:

μὴ διασπᾶν τὸν ἐν ἑαυτοῖς θεόν.

In quanto è considerazione, negazione del disconoscimento, il *respectus* si connette alla *reverentia*. *Tu devi coesistere* non si risolve nell'utilità di una reciprocità più o meno convenzionata o convenzionabile (io rispetto il coesistente per essere rispettato dal coesistente), non si risolve nell'esteriorità, vera o apparente, di una regola meccanicamente sociale, perché reca in sé il principio di una inevitabile solidarietà coesistenziale, che sottintende, espressa o inespressa (sempre malamente esprimibile), l'attribuzione di un valore al fatto del mio esistere, che non può essere che un esistere con altri.

Dentro e fuori il mito, *rispetto* e *giustizia* si connettono all'interno di vincoli di elementare radicalità, che toccano i fondamenti stessi dell'umano esistere. La paludata eleganza del discorso e l'argomentare ora troppo formalmente incalzante, ora troppo sottilmente cavilloso ci rendono oggi in buona parte estranei alle classiche tesi di Cicerone su questi temi; però è doveroso riconoscere che, quasi favorendo involontariamente la transizione tra due mondi, il pensatore latino, consegnando all'etica medievale temi elaborati dall'etica ellenica ed ellenistica, ha messo bene in evidenza l'immanente religiosità intrinseca alla natura del *rispetto* e della *giustizia*, nella loro comune socialità. Il primo dei *fundamenta iustitiae* è, infatti: *ut ne cui noceatur*, come avverte il ciceroniano *De inventione*. Ma il più noto principio della giustizia, consacrato dalla romanità, il *suum cuique tribuere*, va al di là di una formulazione legittimamente preoccupata delle regole di

un'esatta distribuzione per avvicinare la sostanza di un problema già toccato, in origine, dalla complessa tematica socratico-platonica: per dare a ciascuno il suo, il giusto deve conoscere il *suum*, riconoscerlo nel segreto della stessa individualità. È un compito tanto difficile da apparire, più che arduo, assurdo, dentro l'orizzonte umano. Non è dato all'uomo conoscere ciò che va riconosciuto a ciascuno come proprio di ciascuno. Non a caso, nella vigile inquietudine di Agostino, l'aspirazione alla giustizia sfiora lo scetticismo verso ogni giustizia dell'uomo: il *proprio* di ognuno non è mai intimamente conoscibile dal fallace giudizio umano, bensì dall'onnivegenza divina. Non per niente, in età moderna questa suggestione agostiniana trova eco particolare in Pascal.

Insomma, *rispetto* e *giustizia* sono concetti che, nei loro stessi sviluppi, mostrano la consapevolezza di un diretto legame con quanto è più intimo al valore della personalità. Non sono comportamenti che, nella convenienza di rapporti sociali esteriormente osservati, possano essere o non essere: sono presupposti di ogni espansione della personalità, nella sua esistenzialità necessariamente coesistenziale.

In confronto alla maestà (arcaicamente riconosciuta anche nella sua rappresentativa sacertà) del νόμος, che è il λόγος della πόλις, lo Stato moderno sembra completamente dimentico di ciò che il *rispetto* comprende e sottintende; sembra affidarlo semplicemente a un sistema di garanzie predisposte per un uso che si limiti a facilitare le relazioni tra i cittadini. Eppure, pensiero e azione foggiano l'idea dello Stato moderno, che è tormentata e delicata conquista della civiltà europea, con lunghi, sanguinosi conflitti che sono, essenzialmente, una lotta per il *rispetto*. Le travagliate vicende delle guerre di religione sono, appunto, le alterne fasi di questa lotta. Qualunque cosa sembri, lo Stato moderno ne serba la memoria in tutta quanta la propria struttura, la quale, pure in mezzo a esitazioni e contraddizioni, si organizza intorno al convincimento che una società statale non può sussistere se, nel suo seno, il cittadino non sia libero di professare la religione in cui crede e in cui si caratterizza la sua personalità. È noto che soltanto dalla fine del XVII secolo, molto lentamente, si fa strada l'idea che la professione di un culto sia una libertà da riconoscere piuttosto che una situazione di fatto da tollerare. La *Lettera sulla tolleranza* di Locke, che nella prima edizione della traduzione inglese è del 1689, l'anno della Legge sulla tolleranza, non avrebbe con facilità avviato il discorso sui nessi tra tolleranza e garantismo nello Stato moderno, se non avesse avuto alle spalle una serie eroica di sacrifici sofferti per ottenere il rispetto delle convinzioni professate. Dalla Riforma all'Illuminismo, tra inquietudini umanistiche, impeti riformati, intransigenze controriformistiche, si afferma con dolorosa e dolorante difficoltà una vissuta certezza, già enunciata nel

Cinquecento da Sebastiano Castellione: «Per asserire la propria fede non serve bruciare un uomo, ma piuttosto essere bruciati».

Con testimonianze e argomentazioni tanto integralmente sperimentate, il carattere religioso della immanente lotta per il rispetto finisce per risaltare nella sua pienezza facendo del diritto di libertà religiosa il momento essenziale di ogni affermazione di libertà. In questo spirito, durante la Rivoluzione francese, Mirabeau può dire all'Assemblea Nazionale: «La parola *tolleranza* mi pare, in certo modo, già tirannica in se stessa giacché l'autorità che tollera potrebbe anche non tollerare». In questo medesimo spirito, poco più di un secolo dopo, un teorico dello Stato di diritto, lucidamente sensibile come Francesco Ruffini, può, al principio del Novecento, nel suo libro su *La libertà religiosa*, constatare e ammonire: «Lo Stato moderno non deve più conoscere *tolleranza*, ma solamente *libertà*: poiché quella suona concessione graziosa dello Stato al cittadino, questa, invece, diritto del cittadino verso lo Stato».

Così, l'evoluzione di un problema di coscienza, drammaticamente concretatosi nella lotta politica all'interno dello Stato, dà ragione all'osservazione più generale di Goethe, che ha il merito di vedere, appunto, quel problema come un episodio della lotta per il rispetto quale riconoscimento: «In realtà, la *tolleranza* dovrebbe rappresentare una mentalità transitoria, guidare a un pieno riconoscimento. Tollerare è offendere. Il vero criterio di libertà è nel riconoscimento». La convinzione dell'*altro*, manifestazione e sintesi della sua personalità, né dallo Stato né da ogni uomo va semplicemente tollerata: va presa in considerazione in sé e per sé; va compresa in una comprensione che è condizione sia dell'accoglimento sia del rifiuto; cioè, va rispettata.

Il rispetto verso l'opinione altrui è un aspetto centrale di quel riconoscimento dell'altro senza cui nessuna convivenza è possibile, nessuna esistenza è coerente, privata della coesistenzialità alla quale non può contraddire senza negare la propria esistenzialità.

L'irrazionalità di questa contraddizione avvicina razionalismo e coesistenzialismo etico nella uguale valutazione della preminenza morale del principio del rispetto. Ciò si vede con particolare chiarezza nella *Metafisica dei costumi*, in pagine in cui Kant stringe la dottrina del rispetto a una dottrina della personalità che infatti è, per qualche riguardo, più dinamica di quello che la pura teoria della *persona* elevata a *homo noumenon* potrebbe rigorosamente consentire. Nelle famose parole dedicate all'alto tema del rispetto, l'accento forse cade più sull'*umanità* della personalità che sulla identità conclusiva della persona titolare di razionalità con l'idea dell'uomo: «Ogni uomo ha il diritto di esigere il rispetto dai suoi simili, e, reciprocamente, è obbligato egli stesso al rispetto verso gli altri. L'umanità in se

medesima è una dignità, poiché l'uomo non può essere trattato da nessuno (cioè né da un altro, e neppure da lui stesso) come un semplice mezzo, ma deve sempre essere trattato nello stesso tempo come un fine; e precisamente in ciò consiste la sua dignità». «Il rispetto, che io ho per un altro o che un altro può esigere da me (*observantia aliis praestanda*) è il riconoscimento di una dignità (*dignitas*) negli altri uomini, cioè di un valore che non ha nessun prezzo, nessun equivalente con il quale si possa scambiare l'oggetto dell'estimazione (*aestimii*)». «Invece, giudicare una cosa come avente nessun valore è il *disprezzo*». «Disprezzare gli altri (*contemnere*), vale a dire rifiutare loro il rispetto che si deve a ogni uomo in generale, è in ogni caso contrario al dovere, perché si tratta di uomini».

Ma un'etica del rispetto come può concordare con l'espansione della personalità che si instaura? come può concretarsi, per dir così, non in un'estensione bensì in un'astensione? Il *rispetto* sembra limitarsi a un *non facere*, a un *negativo*; è un non *contemnere*, un non disprezzare. Anche Kant osserva: «i doveri verso il prossimo, riguardanti il rispetto che gli è dovuto, si esprimono soltanto negativamente». Cioè, *rispetta l'altro* vuol dire *non impedirgli di agire come liberamente vorrebbe*. In verità, già a esprimersi così, il negativo apparente si risolve – e si complica – in un positivo assai sostanzioso, che subito tocca la complessa realtà di quel che sia, possa essere, il comportamento libero dell'altro. Però, anche così, quel tanto di *omissivo* che conserva pare avere poco in comune con l'impulso di un'energia morale tutta tesa allo sforzo espansivo. È vero che la formula della «reverenza per la vita» è – per esempio – alla base di un'etica di grande nobiltà, nel nostro Novecento, come quella di Albert Schweitzer; ma è anche vero che la riflessione morale e l'azione filantropica del medico-apostolo sembrano contenere, insuperabilmente, qualcosa di intellettualistico, su uno sfondo culturale che rimane prevalentemente scientifico.

La *reverenza* sembra incompatibile con altre forme di violento impulso morale, che esplode in travolgenti furori. Per esempio, lontana da ogni etica del rispetto appare la sconcertante affermazione di Caterina da Siena: «Altro non cerchiamo che mangiare anime». La passione scatenata che si rivela in questa specie di antropofagia spirituale non attesta un eroico furore irrimediabilmente irrispettoso, che può essere della religiosità straripante di un santo, ieri, o – mutati segni e tempi – della volontà palingenetica di un radicale riformatore sociale, oggi? Il dubbio di questo tipo autorizza le diffidenze diffuse verso le presunte omissioni e rigidzze del *rispetto*. Fra queste diffidenze si colloca la dichiarata avversione di Max Scheler verso l'*Achtung*, verso il mero *rispetto*, considerato quale caratteristico fondamento di un'etica *immateriale*, inetta a comprendere la sostanza morale di valori intesi nella materialità del loro attivo manifestarsi

quindi nel loro essere per l'azione, non per l'astensione.

Ma considerazioni come queste, pur legittime nella loro pensosa dubbiosità, non possono essere persuasive. Anzitutto, va osservato che la generosa irruenza degli irrefrenabili «mangiatori di anime» – santi e no – è se medesima, rimane generosa e ammirevole nella sua passionalità tesa a un impulso etico, soltanto se pretenda per sé anime vive: e anime vive (per continuare a impiegare l'icastica metafora) sono le coscienze convinte, convertite, trasfigurate, non offese o distrutte; dunque, nel profondo, rispettate. Ma, a parte queste osservazioni – valutabili a titolo esemplificativo ai margini del discorso – l'argomento che va *in toto* respinto è quello della natura fondamentalmente *omissiva* e non *espansiva* del rispetto. Il rispetto rappresenta e condensa in sé la condotta morale perché il comportamento rispettoso è il solo che assicuri e confermi la coesistenzialità, riconosciuta nel valore che l'esistere non può non riconoscerle, valutata nella conformità all'esigenza dell'espansione della personalità, la quale ha il proprio essere nel proprio farsi, ma può farsi solamente se non sia violata, offesa, nel suo divenire.

Perfino nella formulazione negativa della cosiddetta «massima aurea» (la *Goldene Regel* a cui Hans Reiner ha dedicato uno dei suoi scritti più accurati), nel «non fare agli altri ciò che non vuoi che sia fatto a te», il problema del *facere* è capovolto solo in apparenza: come criterio di discernimento e decisione continua a valere ciò che io voglio e apprezzo; questa volontà, questo apprezzamento sono i termini positivi a cui va commisurata la mia astensione nei confronti degli altri. Sotto questo profilo, il Nuovo Testamento può mostrare di non volere sciogliere l'antica legge, ma volerla compiere allorché, in Matteo (VII, 12) e in Luca (VI, 31) esorta: «Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis». Così, infatti, volta al positivo, è esplicitamente tradotta in legge d'amore e di fraterna compartecipazione la regola enunciata dall'Antico Testamento, nel Libro di Tobia (IV, 15), come fondamentale regola di rispetto: «Quod ab alio oderis fieri tibi, vide ne tu aliquando alteri facias»: la conversione – che non è solo della lettera – conferma che la positività del rispetto può non escludere, ma preparare e invocare l'atto di amore, che, tuttavia, è se medesimo nell'integralità del suo donarsi, proprio perché è assai più di un minimo etico.

Ma, anche al di qua del richiamo, il rispetto ha il suo essere positivo nel beneficio che consente e assicura. L'altro che non sia rispettato è danneggiato, offeso, avvilito. Chi rispetta *prende in considerazione*: codesto *considerare* rivela la sua piena positività nella autentica negatività del suo contrario, che si realizza, infatti, in un nocumento. Se voglio coesistere, non posso fare a meno di rispettare il coesistente; se, nonostante ciò, non lo rispetto, faccio come se il coesistente non

esistesse, potesse non coesistere; come se io potessi essere esistente senza essere coesistente. L'astensione vera è nella mancanza di rispetto quale assurda rinuncia alla necessità coesistenziale del rispettare l'altra. Ma, perfino nella volontà di non rispettare, la pura astensione non è realizzabile come tale: il *disprezzo* è già una presa di considerazione, è già qualcosa di più della mera *indifferenza*, la quale, tuttavia, posta di fronte alla necessità del rispettare o no, non può non differenziarsi in una decisione concreta. Cioè, anche quando io tento di non prendere in considerazione l'altro, devo fare i conti in varie maniere e gradazioni con la sua compresenza situazionale. Il suo *esserci* è ineliminabile: il mio atteggiamento, nel coesistere, non può prescindere. Dibattersi nel tentativo di prescindere è già una maniera di tenerne conto. Però, nel tentativo della mancanza di rispetto si attua il non rispetto in quanto si realizza un non voler *considerare*, quasi un distogliere lo sguardo mentale dall'altro.

In sé, il mio rispettare è tanto poco negativo che il suo stesso *mancare* è creatore di situazioni complesse. Certo, la *considerazione dell'altro* mette in primo piano l'azione altrui piuttosto che la mia; non bisogna, però, lasciarsi ingannare dalla prospettiva: il *considerare* è azione mia. Rispettare è saper rispettare: è una consapevolezza difficile, pur quando sfiori l'immediatezza dell'irriflessione. L'umano saper rispettare «per istinto» è, in genere, risultato di un lungo esercizio di civiltà, individuale o collettivo, individuale e collettivo. Il *respectus* è un fermarsi a considerare l'altro nella sua intima volontà, quindi nel suo valore, non negabile. La mia astensione dal compiere un'azione che lo offenda non è una specie di *deminutio*, che permette l'espansione altrui: è anch'essa espansione. La mia diminuzione non si verifica nel mio fermarmi a considerare l'altro, ad arrestare la mia azione per non invadere lo spazio coesistenzialmente dovuto a lui; si verifica nel mio non saperlo considerare in sé, per quel che vuole, per quel che vale. La mia effettiva diminuzione è, appunto, soltanto nel rifiuto di questa considerazione, nel rifiuto del rispetto. Se capissi l'altro, se lo considerassi – quanto più è possibile – per quello che è, io mi espanderei, diventerei più ricco di umanità. Se mi rifiuto di *considerarlo*, rinuncio a una forma fondamentale del mio potermi espandere. Questo rifiuto è una rinuncia che è reale perdita. Invece, non è perdita la rinuncia che sia *riserbo*, *ritegno*, *discrezione*. La misura di un'attività non è determinabile quantitativamente dal numero di atti materialmente compiuti. Posso commettere omicidio col semplice non-soccorrere colui che potrebbe sopravvivere soltanto se soccorso da me. Posso compiere un beneficio con la sensibile delicatezza di un atto non-agito, al momento opportuno. Quando Kant, sempre nella *Dottrina della virtù* della *Metafisica dei costumi*, rileva che il rispetto giova a mantenere vicendevolmente gli uomini «a una certa distanza»,

valuta anche le opportunità attive che sono nelle astensioni, le privazioni apparenti che sono richieste dalla privatezza, la quale reclama intorno a sé zone riservate all'esercizio della discrezione. Ma sotto il segno dell'apparenza omissiva è, anche in tali casi, un effettivo agire che si realizza nelle relazioni interpersonali.

Io non numero gli atti né calcolo le azioni nel compimento del mio agire perché l'attività in cui si concreta il rispetto, o che sia un astenersi o che sia un intervenire, è sempre una forma di espansione della mia personalità. Infatti la mancanza di rispetto è, almeno, un'espansione mancata. Consentendo all'altro di fare, col mio apparente *non-facere*, io, a mia volta, faccio, agisco, prendo posizione. Come non rispetto per essere rispettato in uno scambio strettamente utilitario, giacché la solidarietà della coesistenza è antecedente a ogni calcolabile reciprocità di vantaggi contrattabili, così non delimito gli spazi di vita barattando la mia limitazione qui in cambio di una mia espansione là. La coesistenza è un intreccio di relazioni che nessuna divisione astratta riuscirebbe mai a regolare. L'impossibilità di un'immagine rozzamente spaziale della divisione tra limitazioni mie e altrui dipende, però, soprattutto da questo: che il mio stesso limitarmi non è un diminuirmi, ma un espandermi. Non mi limito perché l'altro si espanda; mi espando nell'atto stesso in cui, prendendolo in considerazione nello sviluppo della sua personalità, io modello il mio agire in maniera da rispettare quello sviluppo. Il mio rispetto dell'altro è un momento importante della formazione della mia stessa personalità. In una frase della sua *Autobiografia filosofica*, Jaspers esprime un vissuto principio della sua etica allorché scrive: «L'uomo non accede a se stesso che attraverso gli altri uomini. Noi non diventiamo noi stessi che nella misura in cui l'altro è se stesso; non diventiamo liberi che nella misura in cui l'altro è libero».

Se il mio essere personale è un esistere personalitario, se io sono ciò che divento, la personalità non può non compiersi in una relazione interpersonale, nella quale il problema della mia espansione incontra tanto intimamente il problema della espansione di ogni altro che la soluzione non può essere data che dalla comunanza nel rispetto, quale condizione della espansione di ognuno. Tale condizione è, nell'orientamento dei comportamenti umani, la premessa morale per eccellenza, la base di ogni atteggiamento etico. Nella offesa del coesistente è la violazione del medesimo coesistere, dunque della mia stessa esistenza. Quando rispetto l'altro io mi espando nella mia personalità: mancandogli di rispetto, offenderei me stesso come suo coesistente, dunque mi diminuirei, avvildomi. In simile avvilito si anniderebbe veramente qualcosa di limitativo e negativo. Poiché nella mia violazione del coesistente io muovo un attentato all'esistenza stessa nella sua ineliminabile necessità coesistenziale,

offendo, con quella offesa, il mio esistere, cioè me stesso come esistente. Ho un bel dichiararmi estraneo alla logica di questa verità; qualunque cosa io dichiaro – o tenti di dichiarare – accettando l'esistenza, avendola accettata, io sono inevitabilmente dentro, non fuori quella logica morale: sono sostanzialmente consenziente con essa.

In un superfluo omaggio a una tradizione espositiva ormai vanificata, a voler racchiudere dentro una formula più o meno esortativa, più o meno imperativa, il risultato che può trarsi da una meditazione sull'esperienza morale, si potrebbe ricavare dalla somma della riflessione un modulo così orientato: *realizza nel concreto rispetto dell'altro la consapevolezza della necessità della coesistenza*; o, che è quasi lo stesso: *agisci in maniera che il tuo comportamento implichi sempre il rispetto verso ogni altro dei tuoi coesistenti*. Comunque sia, la valutazione del rapporto etico deriva dalla constatazione ripensata: *se esisto, coesisto*.

Nella mutevolezza dei *mores*, la modificazione incessante dei tempi e dei modi rende assurda l'ingenuità che si nasconde nella richiesta, palese o malcelata, di un catalogo delle virtù che pretenda di fissare una volta per tutte l'elenco preciso dei comportamenti moralmente corretti. In fondo, perfino il Decalogo, sotto la tonante maestà dei suoi rigidi imperativi, lascia un certo margine alla elasticità della interpretazione e della applicazione.

Qualunque sia, e possa essere, la virtù si addice al *vir* per un dispiegarsi espansivo di un comportamento ritenuto coerente con lo sviluppo, l'ingrandimento della personalità. In tutte le latitudini morali, la piccineria, la meschinità, la grettezza appaiono biasimevoli. C'è una *σμικρολογία* che non è un pensare in piccolo, ma un vivere in piccolo, a ridosso delle azioni già pavidamente compiute, lontano da ogni responsabilità che induca al compimento di altre, in una angustia che è avvilente desiderio di stasi, sterile velleità di restringere i rapporti di vita, al riparo da ogni novità di contatti, da ogni umana curiosità vitale. Dovunque, questa condotta, che è agli antipodi della generosità, appare chiusa a ogni slancio morale. La *magnitudo animi* può essere valutata in modo diverso secondo la varietà dei giudizi sulle sue direzioni; da nessuno, però, può essere negata la caratteristica etica che è nell'espansione così intesa, come contrario della ristrettezza, della angustia. Non per nulla, l'entusiasmo è contrassegno sicuro, pur se difficilmente valutabile, dell'atteggiamento morale. Anche quando, per delicatezza di riserbo, abitudine acquistata o raffinatezza di buon gusto, l'entusiasmo sappia contenersi e celarsi, evitando ogni esibizione fastidiosa, si avverte, alla radice dell'azione guidata da un saldo convincimento dominato da una volontà di bene, una calda energia che spinge e sorregge. Uno dei

segni di riconoscimento dell'entusiasmo etico è nel suo non esibirsi; ma questo controllo della effusione prorompente, non sempre riuscito, è solo un parziale aspetto della sua caratteristica più ragguardevole: l'interiore costanza.

Il fervore passeggero e mutabile, immediato nel pronto empito come nel subito scoramento, si differenzia con nettezza dall'entusiasmo morale, che è durevole. A rigore, la storia dell'esperienza etica, che certamente non coincide con la storia del mondo ma è tanta parte della storia del mondo, è la storia di questo entusiasmo. Nella vita dei popoli, i veri periodi di «grandezza» (che hanno innegabili legami con i periodi di potenza, ma non coincidono con essi) sono quelli in cui tale entusiasmo riesce a creare intorno a sé moti più o meno vasti e comunicabili di consenso attivo, diretto o indiretto. I periodi più neri di «decadenza» sono quelli in cui l'entusiasmo etico è tanto carente, o tanto limitato nella sua comunicabilità espansiva, che l'inconsapevolezza di un fervore appena fornito di qualche capacità di tenace resistenza riesce a sostituirlo, quasi è costretto a supplirlo, fino a confondere l'autentico e l'inautentico in una miscela di cui la vita dei popoli sembra aver bisogno, come se non potesse fare meno di una volontà di tensione. In ogni caso, perché la confusione sia possibile, è indispensabile che il fervore surrogante sia fornito di alcune attitudini di costanza e di spirito di sacrificio. Queste attitudini riscattano dall'immediatezza della grezza empiricità e danno almeno qualche garanzia di durevolezza.

Costanza e spirito di sacrificio sono infatti gli elementi fondamentali di ogni espansione etica: senza di essi, nessuna esperienza morale si realizza. L'espansione è tanto poco misurabile dalla mera quantità del *facere* che non può mai realizzarsi senza una dose (per dir così) di rinuncia. Come non posso espandermi nella mia estensione personalitaria se non rispetto l'espansione della personalità altrui nella comune convivenza, così non posso assicurare alla mia azione il requisito etico della costanza se, nell'agire, non sacrifico qualcosa della mia volizione. La volizione che vuole tutto – quasi esemplarmente – non riesce a farsi effettiva volontà: non può ottenere nulla. Come asserita volizione totale rimane volizione sola, incapace di stabilire quei contatti che possano limitarla e mediarla nel rapporto con altre volizioni. Mediatasi con altre, per realizzarsi, si limita, accetta di condizionarsi: il suo libero volere si concreta in quel contesto di reciproca limitazione che è dato dalle spinte e contropinte della realtà circostante, nella quale i conviventi coesistono, o altre volizioni (dello stesso soggetto e di altri soggetti) incalzano e si intrecciano, in una comunità di relazioni in cui la volizione pura originaria, per esistere deve felicemente perdere qualcosa di sé, in una perdita che è il guadagno stesso dell'esistenza. Per ogni volizione che

si fa volontà ed entra nella connessione delle volontà destinata a trascenderla, l'acquisto di esistenza implica la rinuncia alla totalità pura: se tentasse di rimanere assoluta, cioè sciolta da ogni impegno, uguale alla sola incontaminata dell'originaria intenzione, non avrebbe mediazione di contatti, non sarebbe, non starebbe. Gettarsi nel mondo dell'agire è possibile senza perdizione, è impossibile senza perdita, riferita al puro progetto che l'azione possa preventivamente fare di se medesima. Non c'è contatto vario e plurimo che non abbia qualcosa di contaminante; ma non c'è azione che possa realizzarsi senza mediazioni, contatti, incontri. Il superamento della sterile immediatezza pura esige la fecondità del mediarsi, con i rischi che comporta. Assunta consapevolezza di ciò, nell'atteggiamento morale l'inevitabilità della perdita dell'integralità pura, propria di ogni esistenza effettiva, si prospetta come legge di sacrificio: consapevolezza e ambizione di rinuncia. Ogni etica ha una sua ascetica.

La stessa *costanza*, come volizione che persevera nella direzione intrapresa e si fa costruttiva volontà durevole, è sacrificio in quanto è rinuncia ai continui allettamenti della mutevolezza velleitaria. S'intende che la costanza, pur contrassegnando l'entusiasmo che è all'origine dell'atteggiamento morale, non è sufficiente a qualificare immancabilmente la bontà di una condotta. Anche il malvagio può perseverare nella propria malvagità; tuttavia è esatto distinguere tra la sua ostinazione e la tenacia del non-malvagio, giacché il comportamento rivolto a offendere gli altri non può mai abbandonarsi senza residui e senza timori all'energia di una costanza tutta distesa; se vi si abbandonasse totalmente, sarebbe in pericolo nella sua intima malvagità, sarebbe esposto al felice rischio di una conversione, perché dovrebbe ingrandire, con i risultati imprevedibili della sua azione, se stesso. In fondo, la *tenacia* richiede la generosità di una dedizione capace di durare nel suo impulso, senza esclusioni e preclusioni predeterminate; l'*ostinazione* limita la tensione della corrente di un agire indicandole una ristretta direzione, e solo quella, per il conseguimento di un fine già in sé angustamente limitato e, come tale, influenzante la maniera di agire e influenzato da essa. In simili situazioni si vede con chiarezza come, moralmente, il fine non giustifichi mai i mezzi. Al contrario, le maniere di un'azione che riesca a espandersi con sempre maggiore libertà, allargando quasi concentricamente gli effetti del suo impulso, se non controllate e corrette, convertono la malvagità originaria del fine, la disperdono, la distruggono, le affiancano motivi diversi e migliori, la dirottano, fino a sottrarla alla sua prima tendenza. In questo aspetto, si capisce come non soltanto il fine non giustifichi mai i mezzi, ma – per suo conto – sia condizionato e manifestato, si potrebbe dire denunciato, da essi.

Perciò dai mezzi si conosce il fine. L'obliquità, la protervia, la crudeltà di certi espedienti sono già le prove della vera natura dei loro scopi. La blandizie mefistofelica, per quanto si sforzi di sorridere con cattivante astuzia, non riesce che a ghignare: non inganna che pochi sprovveduti e il gran numero di coloro che, assai più complici che vittime, di fatto non chiedono altro che di essere ingannati.

Il comportamento malvagio, per quanto si sforzi di imitare furbescamente la volontà benefica, dà luogo a una contraffazione non difficilmente identificabile. L'ostinazione assomiglia alla tenacia ma non è tenacia perché col suo estendersi non tutto aperto e libero, ma esclusivo, circospetto, limitato e limitante, denota una diversità. Se, nell'ambito dell'esperienza morale, la libera espansione della volontà personalitaria non sempre si contraddistingue con chiarezza come condotta morale, non è per la bravura degli artifici delle volizioni che la imitano e contraffanno, ma specialmente per altre ragioni. In primo luogo, nella realtà etica concreta, le distinzioni nette, proponibili quali esemplificazioni in sede di fenomenologia dell'esperienza morale, sono rare, forse impossibili: il malvagio e il non-malvagio sono tipicizzazioni, non realtà esistenziali effettive; nella vita morale effettiva le volontà si alterano, si duplicano, si intrecciano, si confondono in tanto mobile e frequente interpenetrazione che trovare un *malvagio* totale è tanto arduo quanto trovare un *santo*. (In fatti, le nature tipicamente malvagie con le quali ci si imbatte in un'esperienza di vita hanno in sé qualcosa di tanto morboso da apparire gratuito: spesso più di ammalati potenziali da compatire e da fronteggiare che di uomini da avversare con una polemica convinta e partecipe). In secondo luogo: o per scaltra simulazione, o per insinuante attrazione del bene, il vizio, non soltanto in date abilissime occasioni, ma continuamente, imita la virtù e si mescola con essa. Perfino l'ipocrisia – sotto questo riguardo è (paradossalmente) una testimonianza etica fondamentale; è – involontariamente – il più sincero omaggio reso alla forza della morale: sincero nel suo coatto, taciuto, eloquente riconoscimento. Il vizio è quasi sempre mescolato alla virtù: allo stato puro è un fenomeno da esposizione in un istruttivo museo di rarità morali. Un vizio integralmente vizioso è raro quasi quanto una virtù integralmente virtuosa.

Le trattazioni di etica sono spesso indotte ad essere fastidiosamente «moralistiche» perché sanno di essere chiamate a contrassegnare le azioni con una specie di marchio morale che ne garantisca definitivamente la bontà o la cattiveria. Per soddisfare questa pur comprensibile richiesta di chiarezza, tali trattazioni finiscono col rinunciare a muoversi fra le azioni policrome degli uomini e si isolano in un deposito idealizzato di astratti manichini bicolori, in cui è assicurata la pronta riconoscibilità di cattivi e di buoni ben distinti.

Un'etica che voglia, invece, rimanere aderente all'azione umana quale esistenzialmente è non può avere regole che consentano con meccanica sicurezza e definitiva chiarificazione di discernere tra benevolenza e malvagità. Dire, come abbiamo detto, che l'atteggiamento morale, a differenza dell'immorale, implica sempre, nel compimento dell'azione, il rispetto per la libera espansione della individualità di ogni altro coesistente è assai più indicare un criterio che segnare una demarcazione. Analogamente, dire che la bontà si qualifica nella sua espansione effusiva, perseguita con tenacia e creatrice di relazioni interpersonali stabilite con mobile e organica solidarietà, orientata nella medesima linea dello sviluppo personalitario, significa segnalare la coerenza intima di un processo, non offrire il principio infallibile per la catalogazione dei comportamenti.

Presentare la moralità come coerenza alla scelta per l'esistenza, proseguimento nella medesima direzione, che già contiene in sé un orientamento, è sì qualcosa; ma è poco. L'etica ha ragione di sforzarsi di ottenere chiarimenti più certi. Eppure, ottenere di più non è facile: a tal proposito, ogni fiducia in una soluzione semplificante cade nel semplicismo. Basti pensare che il problema non è soltanto di individuazione del carattere dell'azione altrui: riguarda perfino l'azione mia, o che si tratti dell'azione da compiere o – più spesso – che si tratti dell'azione già compiuta. Io posso essere sicuro dell'onestà, del disinteresse sincero con cui ho compiuto quell'azione, eppure – a reconsiderarla – me la posso trovare innanzi, io stesso, in una luce diversa, la quale, pur quando non incrina quella mia sicurezza o, almeno, non ne macchi il rassicurante ricordo, altera rapporti, proporzioni, significati. Se ciò vale per l'azione mia, figuriamoci quale difficoltà contenga la valutazione dell'azione altrui. Proprio per questo, il pensiero riflesso è incline a chiedere all'etica la costruzione intellettuale di una specie di gettoniera morale che sia adatta a punzonare di volta in volta l'azione da esaminare con un contrassegno preciso e la dichiarare positiva o negativa. In fondo, ogni legalismo etico sottintende la ricerca di una legge che basti applicare per accertare il carattere delle azioni. È un atteggiamento comprensibile. Tuttavia, per quello stesso motivo, il pensiero riflesso è assai prudente e riguardoso nelle medesime richieste che pone all'etica. Anzi, contro ogni avventatezza di sicumera presuntuosa, matrice del torbido accecamento del fanatismo, finisce, più che mai, con l'esortare alla prudenza del dubbio, che, almeno, in una specie di indispensabile propedeutica, consenta di guardare tutti i lati di quel poliedro che è ogni azione umana. Nella sua riflessione, la conoscenza morale pare sempre oscillare fra la tendenza alla severità del legalismo e la tendenza alla perplessità della scepisi. Si muovono

dentro l'arco teoretico di questa oscillazione gli stessi moralisti che con maggiore energia sembrano volersene allontanare. Anche le critiche di Max Weber all'«etica dell'intenzione», ferma al convincimento intimo che regge l'agire; la sua proposta di un'«etica della responsabilità», che accetti di calcolare, al di là dell'intimo convincimento, le conseguenze che quell'agire presumibilmente implica, non superano, infatti, la difficoltà; se mai, la illuminano con significativa chiarezza. Nessuna «etica dell'intenzione» prescinde deliberatamente dalla classica virtù della prudenza (*φρόνησις*, *prudentia*) che è, appunto, *in votis*, previsione, elusione, prevenzione dei danni successivi, o almeno, limitazione di essi nelle possibilità offerte dalla circostanza; nessuna etica della responsabilità prescinde dalla primaria persuasione profonda che, sola, appare idonea a riscattare anche le conseguenze dannose tra le conseguenze preventivabili. Colui che kantianamente prende le sue decisioni sulla base del principio *fiat iustitia, pereat mundus* è altrettanto convinto della bontà della propria intenzione quanto della tragica bontà della responsabilità totale che si assume. Non volge lo sguardo dalle conseguenze, ma – a suo modo – responsabilmente le calcola colui che giudica: qualunque cosa accada, devo comportarmi così. Il criterio del *qualunque cosa accada* è, nella sostanza, assunzione, non evasione di responsabilità, quale che sia la lettera della formulazione (alla quale, infatti, si ricorre nei casi in cui la prudenza mostra il carattere drammaticamente disperato di un agire, tuttavia moralmente accettato).

La verità è che – da qualunque punto di vista ci si ponga – la coerenza con la decisione esistenziale di ognuno, la quale, nella moralità, regge la vita di tutti, esige che si accetti come principio necessario soltanto l'espansione della personalità. Ma l'espansione della personalità non è riducibile al preventivabile calcolo di un parametro fissato una volta per tutte, giacché è diversa per ognuna. Se non si ha presente questo, si capisce ben poco dell'esperienza morale. Il solo criterio universale che possa evitare di confondere la libertà della volontà in espansione con il singolarismo della velleità capricciosa e arbitraria va cercato nelle caratteristiche della volontà medesima, non sigillata dentro le inaccessibili presunzioni di una interiorità incomunicata, bensì intesa nel dispiegamento del suo realizzarsi tra le altre volontà, nella sola maniera che consenta di conoscere, negli atteggiamenti del coesistere, le forme, i modi del suo effettivo esistere. La critica mossa all'«etica dell'intenzione», pur se non convinca nelle sue specifiche tesi, mette l'accento su un punto fondamentale quando respinge la purezza intimistica dell'intenzione ancora informe e disindividuata, non messa in rapporto con le circostanze e gli *altri*, in mezzo a cui deve muoversi. L'intenzione che

l'etica può conoscere e giudicare è *intenzionalità*: non natura inalterabile nella proprietà fissa della sua essenza, ma attività coscientialmente rivolta a *tendere-a*, esistenzialmente concretantesi soltanto in tale *intenzionalizzarsi*, che è un farsi. Di questa immagine della *Intentionalität* così configurabile l'etica va debitrice specialmente a Husserl, pur se la filosofia morale direttamente o indirettamente legata alla fenomenologia husserliana abbia lavorato più a escluderla che a includerla nella sua problematica e abbia finito col perderla lungo la strada percorsa nel ripreso inseguimento delle *essenze*, riducibili alle restaurate gerarchie di un «regno dei valori». Fuori dei confini di questo regno, la novità reale dei valori viventi può essere trovata solamente nella effettività del vivere, in cui essi si manifestano espandendosi.

L'intenzionalità etica è l'intenzione che si realizza nel suo *tendere*, in una tensione che è l'agire in quanto è *un agire*, un determinarsi in forme, formazioni, modi, sussistenti dentro la civiltà di un *mos* in cui prendano corpo. *Come* una personalità si espanda, *come* una instaurazione personalitaria si completi, non può stabilirsi che conoscendo quel realizzarsi. *Che cosa* sia l'essenza di un agente si può intendere soltanto con l'osservare e valutare *come* agisca. Prima che l'intenzionalità si intenzioni nell'azione non è possibile intenderla nella sua moralità. Disconosciuta nella situazione in cui si sostanzia, nelle relazioni in cui interagisce, l'azione non è moralmente giudicabile. Per conoscerla, il giudizio etico deve situazionarla dentro la storicità esistenziale dei suoi rapporti.

Nella diversità delle espansioni personalitarie possibili, non riducibili a un massimo e minimo di misure preventivate, il μέτρον universale di giudizio non può essere trovato che nel rispetto che ognuna abbia per l'altra, nella dinamica pienezza delle libertà di tutte.

Se l'essere non è che nell'esistere, se la sostanza non è che nel sostanzarsi, cercare l'essenza dell'etica fuori dell'*ethos* in cui di volta in volta possa manifestarsi è impossibile. La possibilità stessa di un giudizio etico richiede che queste concrete manifestazioni siano attese al varco del loro compiersi, colte nel loro effettivo espandersi. *La morale* non è un insieme di valori sussistenti in sé, in una loro metafisica inseità ontologicamente costituita, ma è una delle attività che fanno umano l'uomo. In questo orientamento è una conferma delle posizioni che abbiamo assunto fino ad ora, che sono conformi a quell'anti-essenzialismo e anti-sostanzialismo che caratterizzano tanta parte del pensiero contemporaneo e che hanno fatto dire giustamente a Cassirer: «Non possiamo definire l'uomo per mezzo di qualche principio innato che costituisca la sua essenza metafisica, né per mezzo di qualche istinto e facoltà innata accertabile attraverso l'osservazione empirica. La principale caratteristica dell'uomo, ciò che

lo distingue, non è la sua natura fisica o metafisica, ma il suo lavoro. È questo lavoro, è l'insieme delle attività umane che definisce e determina la sfera dell'umanità». L'ambito morale non può essere conosciuto che dentro questa ampia sfera, così intesa.

Ammesso che il giudizio sulle azioni altrui richieda la conoscenza del loro manifestarsi nel complesso dell'umano agire dentro cui si inseriscono e qualificano, codesta esigenza di attesa conoscitiva (se così vogliamo chiamarla) come può essere vera per l'azione mia da progettare nella ideazione che la suscita, dunque intuibile, per me, nel momento stesso in cui sto per gettarla nel mondo in cui deve inverarsi? Certo, il mio slancio si muove già dentro una circostanza che lo limita, però il mio decidere è assicurato dalla possibilità di scegliere fra vari modi e vari scopi: se no, non sarebbe se stesso, sarebbe ingiudicabile in sé. Ebbene, anche qui io debbo sapere intenzionalizzare la mia intenzione, saperla tradurre in azione con una valutazione che non può astrarre dalle volizioni che mi stanno intorno. In questo senso, il *sapere etico* è saggezza. In questo senso, la mia espansione è moralmente valida soltanto se è *perfezionamento*, risultato di esercizio vigile, preoccupazione di agire nella maniera migliore, che implichi l'esclusione di ogni offesa ad altri; consapevolezza di una tensione che è volta a *tendere-a* perché è incapace di esaurirsi nell'immediatezza di un interesse tutto empirico, limitato al beneficio assoluto della mia soggettività. Perché questo si verifichi, basta che io mi preoccupi di perfezionarmi, di accrescere (secondo le variee formulazioni tradizionali) la mia saggezza o la mia disposizione alla beatitudine, come coltivata volontà di aspirazione ad atti di amore. Questo perfezionamento non può essere singolaristica chiusura verso gli altri perché si realizza in sé soltanto se si apra a mediazioni che superino l'immediato. Il saggio che pensi solo a sé, solo per sé, è privo di saggezza. L'asceta che accetti di preoccuparsi della salvezza esclusiva della propria anima e non sia in desiderata, operante comunione con tutte (nella contemplazione o nella carità) è escluso da ogni possibilità di beatificazione. Il *perfice te ipsum*, comunque inteso, non è mai un *perficere* che riguardi il singolo in una sua singolarità assurdamente conclusa e soddisfatta: simile soddisfazione angustamente singolaristica, da sola, annullerebbe ogni capacità di *perfectio*. Se questo vale per tutta la grande tradizione etica della sapienza greca, pur nella varietà di posizioni tra loro molto diverse, vale ancor più per le beatitudini a cui ambisce la *charitas* cristiana. Nel suo orizzonte, è noto che a nessuno è dato salvare soltanto la propria anima, anzi – verso uno slancio più rischioso e più alto – è noto che soltanto chi sia pronto a perdere la propria anima per impulso di carità sarà veramente degno di salvarla. In questa valutazione più accogliente e più calda, il rigorismo della saggezza

ellenistica, soprattutto stoica, cede alla pienezza di una novità etica che non esilia le passioni, ma le ingloba nell'impetuosa difficoltà di una rinnovata ascesi, dentro cui diventa attiva carità il *patis* che si trasfiguri nella volontaria accettazione dell'operosa *patientia*, la quale, per prima, ha il merito di indovinare che in ogni esuberanza di passione si nasconde il segreto tirocinio di un trasfigurato patimento, se è vero che solo dell'appassionato è il saper patire.

Comunque sia, in una dimensione o nell'altra, nessuna forma di perfezionamento di sé – classica e no – può essere singolaristica. Chiarito ciò, si capisce meglio come l'espansione della personalità, preparata, guidata da lungo allenamento intellettuale e pratico di un perfezionamento tenacemente perseguito, costituisca una garanzia di illuminata conoscenza morale, particolarmente adatta a dirigere, sorvegliare, giudicare l'esperienza etica nella sua insuperabile mobilità. La personalizzazione della saggezza nella figura del saggio come vivente dispensatore di sapienza morale ubbidisce allo stesso tipo di richiesta che sta alla base di ogni legalismo etico, secondo il quale si vorrebbe una determinazione esatta dei criteri di discriminazione; però tempera con sensibile intelligenza l'astrattismo di quella richiesta riconoscendo che nessuna distribuzione di sapienza morale è possibile se non sia incarnata nelle attitudini di plastica differenziazione di una personalità, tuttavia assunta a modello, quasi elevata a *viva vox conscientiae*, divenuta, per antonomasia, la suprema espressione di un *conscire*, come tale universalizzantesi nel partire dalle situazioni date e nell'oltrepassarle con le sue proposte di modelli, prospettabili al di là della stessa ambientazione e datazione.

Simile personalizzazione segna il culmine della espansione personalitaria, potenzialmente di ognuno, nel perfezionamento di una personalità tipicamente perfezionata. Essa, criticabile per molti aspetti, specie per le ipostatizzazioni e gli idoleggiamenti in cui facilmente degenera, rimane valida nella sua esemplarità soprattutto come rifiuto di ogni mentalità legalistica insensibile alle esigenze della incarnazione di qualunque presunta regola etica dentro situazioni personalizzate. La saggezza della sapienza implica la critica di ogni automazione legalistica in campo morale e contiene un permanente monito. Ammonisce, cioè, che nessun sapere etico è acquisito una volta per tutte, ma vive solamente se alimentato da una costante volontà di agire bene, da un paziente esercizio di comprensione e di discernimento, che è trepidazione di sbagliare, umiltà profonda di fronte al vero da servire, di fronte alla verità che ad alcuna mente si manifesta nella sua inattuabile totalità. L'etica del perfezionamento, men tre esorta la virtù di ognuno a tenersi in continuo allenamento, a rimanere vigilante, ad allontanare qualunque allettamento di distrazione, insegna che sicuramente imperfetto è chi pretenda essere

perfetto; mette in guardia contro quel *perfezionismo* etico che possa diventare nevrosi di automiglioramento ansioso; bandisce ogni *perfettismo* come tentazione di perfezione, come totale e definitiva pretesa di soppressione dell'imperfetto, la quale ignori una verità fondamentale, che domina, con la sua interiore dialettica, il mondo etico e storico: *omnis perfectio in hac vita quamdam imperfectionem sibi habet annexam*. Anche vista come aspirazione di perfezione, l'espansione che è tensione al bene non può dimenticare il consiglio di Malebranche: «Tendre au parfait sans y prétendre».

L'attitudine perfezionatrice che è nella volontà preoccupata di tendere al bene, negli aspetti in cui corposamente collega l'espansiva realizzazione della personalità con le opportunità di un'esemplare personalizzazione valida come esemplificazione vivente, operante in uno sforzo di perfezione più umanamente doloroso che trionfalisticamente gaudioso, sia nei lati in cui mostri i suoi pregi sia nei lati in cui mostri i suoi difetti, ha in sé il convincimento che la serietà morale, tesa a guidare l'agire di chi è volto al bene, finisca con l'esteriorizzarsi, quasi rendendo sintomaticamente palese l'atteggiamento interiore che ne è premessa. L'espansione personalitaria così caratterizzata crea intorno a sé una serie di legami che la oggettivizzano sostanziosamente, segnando tracce durevoli del loro passaggio, quindi stabilendo forme di connessione, foggiano strutture, determinando organicità. Per questo verso, la stessa ripetizione delle azioni, con la creazione di *abitudini*, non è tanto l'indicazione della presenza di una forza d'inerzia dell'agire quanto la segnalazione di una direzione attiva nella sua confermata durata, così intimamente intesa nella sua tensione da diventare *abito* e *costume*, da incorporarsi con gli atti che, più che rivestire, manifesta, sì da essere, prima che sostegno, figurazione caratterizzante. Non per niente Aristotele, collegando l'*ethos* all'*abitudine*, ha scritto: «La virtù è detta *etica* dalla pratica dell'*abitudine*». Non per niente l'argomento della ripetizione e del rinnovamento di un comportamento, da Aristotele in poi, ha spesso attirato l'attenzione dei filosofi, per culminare, nell'Ottocento, nel famoso scritto di Ravaisson *Dell'abitudine*, che, con intelligente finezza, sembra quasi consegnare il tema alle riflessioni acute della psicologia successiva: «Non è una necessità di esteriorizzazione e di costrizione che crea l'*abitudine*, ma una necessità di attrazione e di desiderio». Per questo, «la ripetizione e la continuità rendono l'attività morale più facile e più assicurata»; «*Les mœurs*, la *moralité*, se forment de cette sorte. La vertu est d'abord un effort, une fatigue; elle devient par la pratique seule un attrait et un plaisir, un désir qui s'oublie ou qui s'ignore».

Grazie all'espansione caratterizzata dalla permanenza dei comportamenti espansivi, la volontà si vincola ad altre volontà

superando l'occasionalità di incontri fuggevoli, formando relazioni destinate ad atteggiarsi, per continuità e funzionalità, dentro precise configurazioni. La volontà morale non è la sola oggettivante, ma certamente la volontà morale, per le caratteristiche segnalate, è specificamente, particolarmente oggettivante. Nel perdurare del suo convergere con altre è il principio della omogeneità che è alla base di ogni forma di organizzazione, quindi di quella essenziale organizzazione che è l'associazione come società. La convergenza non effimera è creatrice di omogeneità, fautrice di quella solidificazione delle azioni senza cui nessun istituzionalizzarsi di strutture sociali è possibile.

L'incontro delle volontà cospiranti, riconoscentisi in segni accomunati e comunicanti, è oggettivizzazione confermata e consolidata. Quali che siano le motivazioni di questo *istituirsi*, il consolidamento delle volontà nelle azioni rinnovate, ripetute, ampliate, difese, è alla radice del fatto associativo, che, anche per questa sua maniera di partire dalla spontaneità e di oltrepassarla razionalizzandola nell'involontarietà delle volontà oggettivizzate, non può risolversi nella semplificazione di un puro volontarismo convenzionalistico.

Avendo alle spalle le notevoli meditazioni sul carattere degli *organismi etici* svolte dalla cultura tedesca tra Illuminismo e Romanticismo, fino a Hegel compreso (con travasi dottrinali nella Sinistra hegeliana), W. Dilthey, non ignaro dei nuovi contributi apportati dalle prime riflessioni della sociologia, ha potuto con particolare felicità speculativa cogliere il momento dell'oggettivarsi dell'agire umano nella socialità, rilevata nel suo interno dinamismo: «Per *associazione* (scrive, nel 1883, nella sua *Introduzione alle scienze dello spirito*) noi intendiamo l'unione durevole delle volontà, fondata su una comunità di fini. Per quanto varie possano essere le forme assunte dalle associazioni, un carattere rimane però sempre identico: l'unità supera in esse la semplice e rude coscienza della comune appartenenza e della medesima comunità; supera il giuoco delle azioni e delle reazioni che si formano all'interno del gruppo; è un'unità di voleri che ha una sua propria struttura, poiché le volontà vi sono legate in una forma definita e in vista di un comune agire».

La solidarietà che connette le azioni espansive nell'incontro dei loro voleri, superiori alla immediatezza delle singole volizioni, è spontaneità che si razionalizza nelle oggettivazioni che la mediano, perciò non può rimanere se stessa, perciò non può restare esposta alle occasioni della pura labilità; perciò può essere valutata nel suo comunitario *istituirsi* anche movendo da interessi culturali molto diversi da quelli coltivati originariamente da Dilthey. Un cinquantennio dopo Dilthey, con totale indipendenza dalle suggestioni

di lui, A. N. Whitehead può confermare e allargare il discorso sull'oggettivarsi sociale delle volontà in forme razionalizzate e idealizzate insistendo sul rapporto tra *idee* e *istituzioni*: «Nulla è, in definitiva, efficiente tranne un assetto perfettamente coordinato. La spontaneità sporadica è costituita da vampate che si contrastano l'un l'altra. Le idee devono essere sostenute, districate, diffuse e armonizzate con lo sfondo. Infine esse si traducono in azione. Il contrassegno caratteristico della civiltà moderna è il gran numero di istituzioni la cui origine può essere fatta risalire all'accoglimento di un'idea». Nell'avventura delle idee che si fanno istituzioni e delle istituzioni che solidificano un'idea, davvero «processo» e «realtà» si vedono nella reciprocità del loro fecondo influenzarsi, che conferma tesi e intuizioni ottocentesche alla luce dell'esperienza etica e sociologica del Novecento. Come la libertà di ogni esistente non sussiste se non accetta di condizionarsi nella situazione esistenziale in cui, per vivere, non può fare a meno di calarsi, così le relazioni coesistenziali non realizzano il loro spontaneo porsi se non si limitano dentro incontri tra volontà tendenzialmente omogenee, accomunate nel loro stabilizzato associarsi nel compimento di uno scopo o di una catena di scopi, di una serie collegata di riferimenti.

Nei sistemi strutturati di questo tipo, l'organizzazione – più che mai – non è ubbidienza a una volontà, ma concorso di voleri e di circostanze, di progetti ideali e di realizzazioni indirettamente derivate, dentro un complesso variamente articolato, elasticamente delicato nella sua fisionomia unitaria, tuttavia individuato in collettiva unità. Senza trasformazione dell'empirica eterogeneità in dinamica omogeneità di orientamenti convergenti non c'è organizzazione istituzionalizzata. Tutta la costruzione dello Stato moderno, ora attenta ora distratta nei confronti delle antiche esperienze tanto preziose e tanto diverse della *πόλις* e della *res publica*, è dominata da una conoscenza che è il presupposto della filosofia di quello Stato, e il suo intimo concetto. Esso può esprimersi con parole di Droysen memori di Hegel: «L'umanità crea il cosmo umano del mondo morale edificando e producendo forme nei suoi individui; in questo lavoro è il suo divenire. L'opera dell'umanità sarebbe come una montagna di gusci infusori senza l'accrescersi e lo svilupparsi delle sue comunanze etiche. Il suo lavoro sarebbe infecondo come sabbia delle dune». Droysen con tali parole sembra proseguire e commentare un passo della hegeliana *Filosofia della storia* che illustra il contenuto spirituale dello Stato: «Questo contenuto spirituale è qualcosa di saldo e compatto, completamente sottratto all'arbitrio, ai particolarismi, ai capricci della singolarità e dell'accidentalità». Infatti, ciò che è «abbandonato a queste ultime» è «come polvere che ondeggia».

Ma, soddisfatto di conoscersi quale associazione sovranamente

perfetta, lo Stato moderno corre continuamente il rischio di disconoscersi come associazione: la coscienza del movimento da cui esso proviene, che si concreta nell'oggettivarsi delle volontà che riescono a istituzionalizzarsi con riuscita, decisiva compiutezza, lo induce nella tentazione di ipostatizzare una assolutezza di quella coscienza, in un progresso che, per chiudersi, ha bisogno di giustificare l'organizzazione statale quale momento di un divenire che non può essere soltanto dello spirito oggettivo, ma deve essere, alla fine, dello spirito in assoluto. Nelle gravissime insidie di questa deificante entificazione, che parte dall'oggettivarsi delle azioni per arrivare, incoerentemente, a disconoscerne e violarne la libertà creatrice, lo Stato etico – non più istituzione tra istituzioni ma nuovo totem, oggetto di culto statolatrico mostruosamente pronto a chiedere e ottenere cruenti sacrifici umani – si palesa quale aberrante degenerazione. Lo Stato etico appare così, chiaramente, come il contrario dell'eticità dello Stato. La quale, per essere, ha bisogno che lo Stato si riconosca – quale è – nient'altro che una delle forme dell'oggettivazione delle volontà associantisi, liberamente intrecciantisi e confluenti, dunque destinate a rimanere se medesime e ad esistere come tali solamente se rispettate e garantite per quello che sono. Negandole, deformandole, offendendole, lo Stato che si vanta «etico» nega, altera, offende le premesse di ogni sua possibile eticità: come al solito, la prepotenza distrugge le ragioni stesse del potere.

Nella involuzione del fenomeno, colta in un aspetto particolarmente vistoso, si avverte bene, per contrasto, la realtà dell'evoluzione: nell'oggettivarsi delle volontà incontrantisi e organicamente collegantisi in solidità di individuate strutture collettive, il superamento certo dell'accidentalità è sicurezza di eticità realizzata. In codesta sicurezza può riposare lo Stato come ogni altro organismo etico, a condizione di assicurare, a sua volta, la libertà di espansione delle volontà che si organizzano. Il risultato dell'incontrarsi dei voleri nelle istituzioni è eticamente valido in quanto sia conosciuto nella sua formazione, che è rispettata espansione delle volontà accomunantisi. Senza il rispetto di tale formarsi, il risultato stesso è compromesso. Per compiacersi oltre misura della vittoria conseguita su accidentalità e arbitrarietà, lo Stato trascura e annulla le condizioni a cui i voleri riescono a superare l'accidentale e l'arbitrario, costringendoli a posizioni in cui quel superamento è vanificato. Così, lo Stato perde la sua qualità di organismo etico e si riduce a essere un'organizzazione solo quantitativamente maggiore di quelle dei ladri e dei pirati, i quali – secondo la famosa constatazione di Platone nella *Repubblica* – per tenere insieme le loro truci bande («Riuscirebbero a far nulla se si offendessero l'un l'altro ingiustamente») hanno pur bisogno, nell'organizzarsi, di ubbidire a criteri di giustizia, quindi di sacrificare

qualcosa delle loro volizioni singolaristiche alle esigenze oggettivanti della eticità, però – così facendo – esasperano la contraddittorietà del loro agire, che è davvero diviso in se stesso, irrimediabilmente incrinato nella sua struttura centrale, spezzato in due tra diritto funzionale e delitto perseguito, quindi condannato a una angusta, sospettosa, sospettata precarietà. La prevaricazione annulla l'espansione.

Sia nei perfezionamenti sia nelle involuzioni del fenomeno vediamo confermato ciò che già sappiamo: la morale è rinvenibile nella linea dell'espansione esistenziale purché si abbandoni intera alla logica insita nella propria coerenza vitale. Il tentativo di piegare o spezzare la linea di quella espansione, che si snoda direttamente dalla accettazione di vivere, è contraddizione. In ultima analisi, nel riferimento obbligatorio alla decisione radicale originaria, per il vivente il comportamento morale è coerenza, il comportamento immorale è contraddizione. Questa è la razionalità profonda propria della moralità.

Io sono inferiore a me stesso se non mi espando nella pienezza della mia personalità; tento di rendere l'altro inferiore a se stesso nel momento in cui violo la sua possibilità di sviluppo. La contraddittorietà dell'atteggiamento lesivo risalta con chiarezza confermata se si rilevi che nessun offensore è tale se non offenda, anzitutto, se medesimo, restringendosi e avvilenandosi con i suoi tentativi di ledere l'altro.

Tuttavia, pur contraddittorio, l'atteggiamento lesivo – per quanto sia contrastato, per quanto, perfino, si contrasti da sé – sussiste. Come lotta per il bene, l'esperienza etica sta nella storia quale polemica permanente. È concepibile la limitazione, mai la fine della prevaricazione nella storia. Una storia che concepisca l'abolizione totale di ogni possibilità di prevaricazione non è più storia perché è utopia. In senso stretto, l'utopia è letteralmente fuori di ogni luogo storico perché è vagheggiata sottrazione alla storia di un limite senza cui la storia non può essere. La lotta per il bene combattuta dentro la storia (e che – si badi – è nella storia, ma non è la storia, la quale è costretta a rimanere ancorata alla sua duplicità e ambiguità) è aspra, dolorosa; registra più sconfitte che vittorie; è intrisa di mestizia; non autorizza facili speranze; ma, in questa stessa difficoltà irresolubile, ha il suo valore, trova il suo autonomo segreto premio. Una storia in cui la prevaricazione fosse già abolita non avrebbe alcun bisogno dello sforzo etico; nel suo vagheggiamento moralistico, l'utopismo assoluto è immorale: la sua moralità, infatti, è salvata, preservata dalla sua non-assolutezza confessata, dal suo stesso porsi come fecondamente stimolante ma tipicamente irrealizzabile, nell'escatologia della vissuta speranza.

L'impegno etico non si libera mai del tutto degli ostacoli da superare; non conosce, una volta per tutte, in quali fogge il comportamento cattivo si presenti, quindi non sa quale sia definitivamente, esattamente, il proprio contenuto. Espansione, perfezionamento, oggettivazione mostrano le maniere del realizzarsi del bene, non ne disegnano i limiti precisi. Individuata in modi sempre circostanziati nella infinita varietà delle situazioni, la tensione morale è sconfinata e multiforme. Espansione e prevaricazione non possono stipulare patti confinari, non possono regolare i loro limiti vicendevoli secondo un regolamento dato. Nessuna filosofia della morale può illudersi di compilare una ideale mappa catastale delle attività umane. Di volta in volta, solo ciascuna azione espansiva può sapere dove debba fermarsi per non ledere l'espansione altrui.

Nell'ambito delle strutture oggettivate in organizzazioni istituzionali e individuate in associazioni, la difesa di ciascun componente, di ciascuno *status* assicuratogli, di ciascuna situazione riconosciutagli, è garantita da un sistema più o meno regolarmente articolato nella sua organicità ed efficienza. Questo sistema è il diritto. La fonte sostanziale di ogni diritto è nel torto, almeno come torto temuto. Intorno alle situazioni da mettere al sicuro dal torto – secondo i sentimenti e i principî dominanti in un gruppo sociale omogeneamente organizzato – il diritto stende le sue regole, le sue procedure, le sue elaborazioni dottrinali, i suoi organi esecutivi, come una grande rete ideale di protezione, che conferma e assicura le volontà stabilizzate nell'oggettivizzazione associativa. Nei vari ordinamenti istituzionali, il diritto è, prima di tutto, un sistema difensivo, che appare più armonico, elaborato, raffinato dentro le associazioni che, come lo Stato moderno, abbiano esteso a largo raggio il proprio effettivo imperio, la propria sovranità¹. Ma nemmeno codesto predisposto sistema di difesa dal torto è un semplice congegno che scatti automaticamente con la mera applicazione di generali norme previdenti, interpretate con sillogistica esattezza. La visione del diritto come mero insieme di norme è riduzione che ha nociuto profondamente alla filosofia del diritto. Il diritto è compreso nella sua complessa sistematicità soltanto quando non sia confuso con i semplici imperativi espressi dal potere normativo negli *iussa posita*, ma sia visto e seguito nell'interesse dell'esperienza in cui l'attività giuridica difensiva si concreta. L'*ius* non è un *iussum*, ma un *institutum*. Il diritto esattamente identificato con le mere volizioni imperative è quello non applicato, quello che non esce dai margini della carta su cui sta scritto. Il diritto che vive, che ha la sua concreta autenticità, è quello che esistenzialmente si istituisce nell'effettività di un ordinamento. Infatti, il diritto *interpretato* è altra cosa dal diritto *imperato*.

Dunque, perfino nel campo strettamente legato al diritto, i criteri di

distinzione tra l'illecito e il lecito, tra il *torto* e il *retto*, non consentono il riferimento a un discernimento indiscutibile, sebbene, all'interno di ogni ordinamento, siano, se non chiari, certi i principî di regolamentazione ammessi come fondamentali. Il riferimento al risentimento giuridico che sorregge l'esperienza giuridica e che è la radice sempre viva di quella che Jhering ha chiamato «la lotta per il diritto», aiuta a capire la vanità di ogni visione dell'esperienza morale che pretenda di conoscere con definitiva esattezza i limiti reciproci e i connotati definiti del sentimento etico e del risentimento etico. Ciò che non è definibile esattamente nemmeno dentro un determinato sistema organizzato è più che mai indefinibile (ma non per questo ignoto o ignorabile) in una esperienza che non impegna l'uomo dentro un dato ordinamento ma lo impegna come uomo nell'umanità nella mobile varietà delle relazioni situazionali ogni volta mutate o mutevoli.

La volontà che si oggettivizza nell'impegno etico oltrepassando l'accidentalità della volizione effimera per incontrarsi stabilmente con altre, per accettare responsabilità, è tesa nel suo sforzo con una dedizione che non si esaurisce nel suo scopo perché nell'aderire corposamente a esso, con la sua stessa tensione crea un'attività che si caratterizza, appunto, come *tensione* e come tale vive una sua vita esistenzialmente autonoma. Fin dove l'espansione così rivolta possa espandersi per conservare e affermare se medesima non può sapersi se non nel contatto con le altre volontà espansive, che può essere stabilità di incontro oggettivato in struttura istituzionalizzantesi o istituzionalizzata, può essere frizione, attrito, contrasto, opposizione, resistenza. La morale non può risolversi in predeterminazione di regole che diano le assolute definizioni contenutistiche del *buono* e del *cattivo* perché il mio rispetto dell'espansione altrui, che è la condizione etica del mio stesso espandermi, incomincia nel momento in cui io abbia occasione di avvertire la violazione possibile dell'attività altrui; ma – perché questo si verifichi – occorre che il risentimento etico dell'altro si formi, si manifesti, acquisti consapevolezza di sé. La coscienza dell'offesa è nell'offeso prima che nell'offensore. Il risentimento etico che tende ad arrestare l'espansione altrui ripiegante in violazione singolaristica, ridotta all'avvilimento dell'arbitrio, è compiutamente se stesso quando è consapevolezza del risentimento. Come esistono volontà che si oggettivizzano nella confluenza e nell'omogeneità delle istituzioni che le collegano, le solidificano, le istituzionalizzano, così esistono volontà che si rivelano inferiori a se medesime quali ostinazioni che pretendano imporsi perché non sanno porsi, isolandosi in una singolarità che le esclude da ogni solidarietà coesistenziale, le perverte nell'esclusivismo assoluto dell'attività lesiva.

La dialettica di offeso e di offensore può fecondamente partecipare all'esperienza morale, osservata nella viva dinamicità dei suoi interni moti, se sia vista come insostituibile movimento di chiarificazione del rispetto. L'espansione si rovescia in prevaricazione, nega, annulla se medesima acquistando avvilita cognizione del suo prevaricare grazie alla chiarita consapevolezza che l'offeso ha del proprio essere offeso. L'azione risentita dell'altro, che assume forme espansive sue, nell'affermare se medesima qualifica e dimensiona anche il mio agire. Proprio perché l'espansione morale invero, nella compiuta realtà etica, sentimenti e risentimenti non astrattamente velleitari ma specificamente volentari in attività, il suo esistere non vive in un giuoco elegante di pure intenzioni, ma corporalmente si intenziona in azioni che si oggettizzano tendendo a modi e forme che costituiscono l'*ethos* come «luogo dell'uomo», come «regione aperta in cui l'uomo abita», secondo la spiegazione proposta da Heidegger nella *Lettera sull'umanismo*. Ma proprio se l'*ethos* designa lo spazio in cui la verità del bene si realizza, l'etica difficilmente è, a sua volta, proponibile come «pensiero che pensa la verità dell'essere quale elemento originale dell'essere». In cospetto dell'*ethos*, luogo storico in cui le espansioni morali si attuano, l'etica trova la conferma che non c'è un'«originalità dell'uomo», ontologizzabile come «originalità» in verità teoretica e pratica, perché l'umano non si fa che sul terreno esistenziale in cui individua i suoi bisogni, elabora le sue idee, compie le sue scelte, foggia i suoi ideali. Qui e non altrove si pone il trascendimento, se l'umanismo è un fatto umano. L'*ethos* è banco di prova non per l'essere originario che arcanamente si disveli, ma per l'esistere che concretamente si rivela nel suo divenire. Qui sentimento e risentimento etico si conoscono nella loro reale reciprocità, che è l'effettivo confine della loro consapevolezza acquisita. Qui l'espansione si allarga per lo spazio che riesce a prendere dentro i limiti del rispetto, in una serie di distinzioni che sono le discriminazioni vissute di volta in volta tra bene e male, in una differenza che, fuori del campo d'azione etica, nessuno può conoscere senza collaudante sperimentazione. Perciò i valori non sono conoscibili al di fuori dell'*ethos* in cui si valorizzano.

CAPITOLO SESTO

ASSENZA E VALORIZZAZIONE

L'esperienza morale può essere osservata *in vivo* solamente dall'angolo visuale della dilatazione esistenziale della personalità che, espandendosi, si realizza col suo stesso tendere a compiersi, col suo riferirsi ad *altro* e ad *altri*, stando al di là del suo *stare*. Lo stare dell'uomo è instabile anche nei suoi assetti più stabiliti. Una rigida precettistica etica è tanto improponibile quanto una descrittiva etica che pretenda vedere l'eticità in quiete, non in moto. La medesima dinamica della personalità esclude una morale statica. Nella consapevolezza del pensiero moderno e contemporaneo, la necessità di questo atteggiamento conoscitivo della riflessione morale risalta con evidenza sempre maggiore: si trova anche negli orientamenti culturali in cui meno ci si aspetterebbe di incontrarla. Quando Nietzsche, intorno al 1870, in una delle sue *Considerazioni inattuali*, nota che «l'esistenza dell'uomo è un imperfetto che non si compie mai», registra una verità intorno a cui la filosofia europea va attuando la sua grande svolta esistenzialistica: fenomeno molto maggiore di quello che sia compreso dalle, nelle filosofie dell'esistenza in senso stretto.

La crisi della filosofia europea è, negli ultimi tre secoli, crisi della tradizione filosofica proprio per l'ampiezza di quel fenomeno, assai più vasto delle stesse scuole e tendenze che abbiano potuto e possano, più o meno parzialmente, meditarlo. È una vera crisi di coscienza ontologica, od ontologista. L'esistente, conoscendosi come tale, sa di non essere dell'essere, di non essere nell'essere. Si tratta di un radicale cambiamento di prospettiva filosofica. Non se ne sono visti ancora tutti gli effetti; occorrerà molto tempo perché essi siano esaminati e valutati nelle varie loro connessioni, aderenze, conseguenze.

Nell'ambito di questa trasformazione della filosofia, l'etica assume un ruolo di aumentata importanza. La filosofia della pratica sta al centro della grossa vicenda speculativa che la curiosità conoscitiva spinge su terreni in buona parte nuovi.

Fino alle novità avvertite con inquieta sensibilità dalla problematica moderna, la filosofia è – costituzionalmente – un *pensare in grande*. Non lo è tanto nel senso dell'intramontabile monito classico e

moderno, che esorta a non lasciare impantanare l'attenzione dentro le piccinerie del caduco, confondendo la rumorosità del piccolo con l'operosa severità del grande, che germina e cresce in silenzio. In questo senso, essa ha ragione di voler cercare di rimanere fedele a tale suo connotato, almeno *in spe*. Ma lo è anche in altro senso: è un pensare allargato ad arte. Per evitare di essere travolto dalla contraddittorietà dei fatti, dalla contrastante molteplicità dei fenomeni, dalla sconcertante varietà delle determinatezze, dalle preoccupazioni assillanti delle contingenze, il pensiero riflesso si discosta da fatti, fenomeni, determinatezze, contingenze: si solleva sopra il fattuale; ai livelli di un'altitudine purificata aspira alle purezze di conoscenze sempre più affinate. Inevitabilmente, ogni concettualizzazione è un processo di depurazione: anche la ragionevolezza più diffidente verso le astrattezze del pensiero puro, in quanto razionalizza, depura. Un conoscere non depurato, non distinto dal conosciuto, ammesso che riesca a formare cognizioni, è un conoscere confuso. La conoscenza è una mediazione: immersa completamente nell'immediatezza, non conosce; per alcuni aspetti, *distaccarsi*, allontanarsi di qualche misura è suo funzionale obbligo. E tuttavia, sul carattere di questo mediare, che è la necessità che ha la conoscenza di non rimaner prigioniera dell'immediato, legata ad esso, non è facile intendersi: si potrebbe dire che tutta la filosofia è, fondamentalmente, un intendimento e un fraintendimento di questo problema (e talvolta capita che sia un intendere piattamente goffo, un fraintendere estrosamente geniale). È bene aver presente che astrazione non è astrattezza. Concettualizzare, nella più tipica razionalizzazione della conoscenza filosofica, non è togliere a ciascuna delle realtà percepite qualcosa della sua individua esistenzialità per riportarla alla comunanza di una forma logica capace di inglobarle tutte. Astrarre non è detrarre; comprendere non è contenere. Gli studi otto-novecenteschi sulle forme del pensiero mitico, religioso, storico, sulle fogge della conoscenza psicologica, soprattutto sulle formazioni della creazione linguistica, hanno avuto il merito di riproporre la questione con una spregiudicatezza a-categoriale che, per il peso di una tradizione insigne, era dimenticata addirittura dai tempi di Platone.

Mettendo a frutto suggerimenti di diversa provenienza ed esperienza culturale, Cassirer con rara penetrazione ci ha aiutato a capire come il *concettualizzare* non sia un trascegliere l'*essenziale* fra varie *caratteristiche* degli oggetti concepiti. Il momento concettualizzante, infatti, non è nella estrazione delle caratteristiche comuni, bensì nel *caratterizzare*. *Significante* è ciò che ha tanto particolare significato da colpire la fantasia fino a oggettivizzare una realtà emergente, privilegiata fra le altre, in un *nomen* che, per questa

qualità, si stabilizza con altre denominazioni, con esse forma un *sistema* linguistico, si fa, per questa acquisita sistematicità, *notio* e *conceptus*. Le astrazioni si formano non detraendo con un processo che presuppone le ragioni del proprio procedere, bensì col loro raggrupparsi intorno a una individuazione caratterizzante, divenuta principio ordinatore. «Si tratta non di una scelta tra caratteristiche già presenti, bensì della conquista, della *posizione* delle caratteristiche stesse». Nella sua primaria radicalità, la lingua custodisce, nasconde, conserva i primordiali motivi della caratterizzazione che ha ordinato i significati, articolandoli in un insieme sistematico. La catalogazione e la categorizzazione logica sopraggiungono, dopo quel primario ordinamento, con le loro necessarie classificazioni.

Quali che siano le motivazioni del privilegiamento di un principio assunto come caratterizzante – e in sé e nelle spiegazioni storiche e teoretiche che possano darsene di volta in volta – questa revisione gnoseologica, che non cerca l'*essenza* del concetto, ma considera la sua *funzione*, può trovare concordanze e conferme in zone culturali anche lontane da quelle in cui ha il suo terreno più fertile di intuizioni. È ovvio che una ragguardevole conferma la trovi in tutta la teoria della «psicologia della forma», che guarda al conoscere come a una *organizzazione* di percezioni entro i vari campi comportamentali. È naturale che possa avere riscontri in tutte quelle zone della fenomenologia husserliana che, tenendo conto di un suggerimento di F. Brentano, considerano l'attività conoscitiva nella sua qualità di *riferimento*, non di *recipiente*. È comprensibile che, salendo ancora più a monte, per sentieri speculativi ora affini ora differenti, rilevi consonanze con la stessa impostazione kantiana, volta a cercare, in un senso rinnovato della categorialità, non le regole insite nel procedimento della meccanica conoscitiva, bensì le condizioni a cui l'umano conoscere possa verificarsi. Ma, in aree più discoste da influenze post-kantiane, il momento, per dir così, *funzionalistico* del concepire può trovare solidarietà intellettuali in orientamenti imprevedibili, rivelando altre connessioni che legano, pure nella diversità dei settori, momenti autonomi del pensiero contemporaneo. Dal primato della ragion pratica discendono così, per varie vie, influenze e confluenze che consentono talvolta l'incrociarsi di itinerari differenti. L'elogio del pragma consente al pragmatismo di approdare a valutazioni che insistono sul carattere *strumentale* del pensiero, modellato dagli ostacoli che l'uomo deve rimuovere per procedere nelle proprie attività. A sua volta, la dottrina marxiana dell'*ideologia* sospinge filosofi di generazioni diverse, influenzati profondamente dal materialismo dialettico, a insistere sulla fabbrilità del pensare o a concludere per la tesi della «natura pragmatica della mente umana»: è il caso di un pensatore profondo come Antonio Labriola o acuto come

Karl Mannheim. Del resto, la tesi di Simmel che insiste sul carattere sociale delle categorie, tesi che sta alle origini della Scuola di Francoforte, è chiaramente connessa a suggestioni provenienti da Marx e filtrate attraverso nuovi ripensamenti post-kantiani e post-hegeliani. Il primato della ragion pratica si risolve così in un'apologia della prassi. Le condizioni del conoscere richiedono un'indagine supplementare sui condizionamenti del conoscente. Insomma, per vari motivi, per varie discordanti concordanze, una corrente particolarmente rappresentativa del pensiero dell'Ottocento e del Novecento potrebbe adottare come suoi motti programmatici le parole significative del geniale Proudhon: «L'idée, avec ses catégories, naît de l'action»; «L'idée doit retourner à l'action».

La crisi della filosofia del concetto non è un rifiuto del concetto, ma una radiografia sempre più accurata delle sue ragioni. Il concetto cessa di essere l'organo della riduzione all'essere della plurificata, accidentata realtà esistenziale, ritorno del decaduto multiforme alla pura unicità della forma logica e ontologica onnicomprensiva. Il concetto, quando sia meglio approfondito e compreso, non è più il protagonista della filosofia. Il filosofare non è più, per antonomasia, un *far concetti*: conosce il grande valore di questa chiarificatrice funzione razionalizzante, ma la vede, appunto, come una *funzione*. Ambiziosa di farsi filosofia del concreto, la riflessione vede il concetto come *concettualizzazione*: momento, non essenza del filosofare.

La concettualizzazione è un'operazione fondamentale nella dinamica della conoscenza; ma il concetto non è più lo strumento caratteristico della riduzione della praticità dei fenomeni alla teoreticità dei pensieri unificati nell'unità sovrastante del *logos*, nella quale, soltanto, possano essere compresi, al di là della loro accidentale molteplicità, vista come qualcosa, appunto, di provvisorio, di non sostanziale, in confronto alla sostanzialità del pensiero, che infatti è il pensiero considerato come vera sostanza, conclusiva realtà dell'essere, realizzata unificazione, fine della dispersione del molteplice. La grandiosa *fascinatio unitatis*, in cui si attua il monismo filosofico, nasce da una superiore volontà di ordine. Ha alla base un'istanza fondamentale dell'uomo conoscente: quella dell'ordinamento, dell'organizzazione. Vero è che la stessa valutazione del *pensiero* come *organizzazione* avverte che organizzare non è rendere omogeneo, o abolire, l'eterogeneo: senza i punti di riferimento dell'eterogeneità il pensiero non organizza, non si organizza. Ma non è meno vero che, senza ordinamento, il confuso rimane confusionale e nessuna conoscenza raggiunge la necessaria chiarificazione. L'idea greca dell'*armonia*, riflesso della natura del *cosmo*, è un'idea direttrice dell'Occidente e ha dominato, con meritata autorevolezza, secoli e secoli non solo della metafisica e della fisica. Nelle sue origini

arcaiche e classiche, meglio e più che nei suoi sviluppi ellenistici, l'armonia rimane, dinamicamente, *armonizzazione*. La fisicizzazione della metafisica, favorita da tesi aristoteliche, teorizzata da dottrine stoiche, irrigidisce l'ordine in una sovrastante ipostatizzazione, che, poi, attraverso alcune concezioni della cosmologia di Tommaso d'Aquino, raggiunge la perfezione naturale e sovrannaturale dell'*ordo*, che domina conoscenze e coscienze. Dentro il *totum* stoico, la scolastica ordina le varie parti del molteplice in una collocazione verticalmente gerarchica che è la strumentalizzazione monistica di ogni fenomenicità. La presunta accidentalità delle determinatezze non è mai stata tanto accidentale come dentro l'universo tomistico.

Da questo apogeo del monismo fisico-metafisico-etico muove la lunga traiettoria del lento recupero del valore della determinatezza, sempre meno fenomenica, sempre meno epifenomenica, sempre più esplorata, indagata nella sua ormai intravista sostanziosità. Per molti aspetti, la filosofia moderna è una marcia verso il riconoscimento dell'autonomia della determinatezza individuata, prima dentro un macrocosmo ripensato, poi dentro un universo sempre meno universale, fino alla visione recente dell'universo come multiverso.

Se la disintegrazione dell'*ordo* incomincia già alla fine del Medio Evo, se nella prima metà del secolo XIV trova già la teorizzazione dei suoi motivi nelle rivendicazioni di Ockham, l'origine e lo sviluppo della filosofia moderna sono, appunto, nelle varie loro fasi, un complesso processo di critica di quell'*ordo*, in quanto sono una presa di coscienza di autonomie e di valori rispetto a cui l'ordine appare sempre meglio per quello che è: un *ordinare*, non un *essere ordinato*. Dall'umanesimo in poi, l'affermazione del valore dell'umano si pone come elaborata discussione di ogni armonia data: l'ordine è un ordinamento, l'universo è una universalizzazione. Dopo gli estremi tentativi in cui, col secolo XVIII, la metafisica ambisce a rinnovarsi per prospettare nuove armonie prestabilite, il cosmo si presenta nell'immagine di un insieme di mondi, dentro cui tocca all'uomo, nella sfera che è sua, stabilire armonie. L'intero universo non è altro che la funzione universalizzante del pensiero umano, il quale, per il suo procedere, agire, calcolare, può anche assolutizzare il *campo* che è suo, tuttavia sapendo che questi suoi stessi assoluti sono soltanto una assolutizzazione. Nell'universalizzazione riconosciuta come funzione, come attività universalizzante, la «rivoluzione copernicana», in tutti i sensi intesa, tocca il suo culmine.

La pluralità dei mondi è una scoperta al tempo stesso conoscitiva ed etica. Sottrarre alla realtà i ruvidi nodi delle determinatezze per appiattirla fino a una dimensione riportabile unitariamente dentro l'astuccio logico dell'*essere* diventa uno sforzo tanto improbo quanto vano: l'essere, come inclusione totalistica, come base ontologica di

ogni esistenza, vale fino a che la logicizzazione sia una cosmologizzazione. Se l'ordine logico e morale non è più un ordine ma un ordinamento, se il cosmo è disintegrato in una molteplicità di *insiemi* e *campi*, alla tradizione ontico-riduzionistica manca la forza di continuare, di rinnovarsi. La *reductio ad unum* non ha più l'*unum* come *totum* a cui ridurre le presunte parti. L'impulso nuovo della filosofia non è più rivolto alla *deduzione* ma alla *coordinazione*. I valori della conoscenza e i valori dell'azione misurano confrontando, analizzando esperienze che sanno essere tanto diverse fra loro, tanto varie e individuate, da essere irriducibili tutte a un solo valore, da dover essere comprese dentro i campi sperimentali in cui si esperiscono. La coordinazione non prepara riduzioni bensì cooperazioni. Lo stesso sapere scientifico, più che preoccuparsi di definitive classificazioni unitarie, lavora a sperimentare feconde relazioni interdisciplinari dentro mobili collaborazioni, che valgano quali testimonianze di verifica. L'antica *unità* del sapere, nel continuo spostamento delle frontiere delle conoscenze e dei loro metodi, non è che proposta di convenuta *unificazione*, persuasiva e operante nel rispetto di alcune premesse.

Su questo sfondo, l'interesse rivolto all'esistenzialmente determinato sempre più chiaramente si rivela per quello che è: un atteggiamento rinnovato della filosofia, che ormai dispone degli strumenti logici e gnoseologici per microscopie che si sostituiscano alla macroscopia. Essa non vuole più guardare dall'alto e da lontano, discostandosi dalle varie realtà al fine di levigarle delle loro asperità, per sottrarle a un disordine esistenziale ritenuto apparente, per collocarle dentro un ordine essenziale ritenuto invariante. Alla filosofia importa sempre meno stabilire se davvero ogni realtà abbia in comune l'essere. Alla nuova filosofia importa soprattutto sapere non che cosa ogni realtà abbia in comune, ma come ogni realtà si differenzi. Il *determinato*, la *differenza*, è il suo tema centrale. In questo senso, il problema degli individuali, non il problema degli universali, è la questione fondamentale della filosofia nuova. Il che si accorda con la spinta umanistica, che anche al conoscere chiede di riconoscere l'integralmente umano che è in ogni individualità umana. Etica e teoresi nulla più devono detrarre, tutto devono penetrare. Addirittura, sotto il segno del *Verstehen*, alcune correnti della filosofia contemporanea, per meglio indagare e intendere, accettano di limitarsi alla sola interpretazione: alla *ermeneutica*. La filosofia che prende in considerazione la possibilità di limitarsi a penetrare, interpretare, interrogare la realtà è un fatto culturale nuovo, sebbene questa novità possa essere vista (non anti-platonicamente, ma quasi preplatonicamente, per dir così) come un ritorno alla piena libertà dell'interrogare socratico, libero anche perché non preoccupato di

controllare le coerenze necessarie alla dottrina degli universali e alla dottrina della spiegazione teleologica della distribuzione delle quote di bene e di male nel mondo.

Una filosofia disposta a presentarsi come penetrazione della realtà esistenzialmente valutata può cessare di guardare – più o meno consapevolmente – al *molteplice* come a un inciampo: quasi materiale di determinatezze fattuali da ricondurre al più presto alla purezza logica dell'uno. Il fattuale può essere dispersione da ordinare, eterogeneità da organizzare formativamente per una comprensione fondata su adeguati criteri di riferimento; ma non è un inconfessato scandalo, della cui irriducibilità l'unità del pensiero debba quasi vergognarsi, affrettandosi a nascondere o a eliminarlo. Finalmente, la sua individuata irriducibilità è riconosciuta come ricchezza, come riserva di valori, come carica di attività più o meno potenziale. Le determinatezze esistenti non sono progressivi affievolimenti di verità nel loro allontanarsi dalla *plenitudo* dell'essere-uno, ma realizzazioni verificanti il loro *verum* col loro *facere*.

Hegel, soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito*, ha intuito il carattere del filosofare moderno come una specie di critica di ogni ontologico emanazionismo. Il suo recupero del valore del *contingente*, del *determinato*, del *differenziato*, del *fattuale* è alla base dell'universalmente riconosciuta posizione centrale del suo insegnamento, pieno di illuminazioni, di avvertimenti, di precorriti. È proprio in questo che va veduta la grandezza della sua lezione, la quale – in vari aspetti – rimane dominante nel pensiero contemporaneo anche per le proporzioni della sua ambivalenza, che da un lato ha la rilevata sensibilità nuova verso le *determinatezze* e, attraverso l'*opposizione*, si apre come non mai al riconoscimento filosofico del *negativo*, dall'altro lato termina nella consapevole chiusura sistematica delle sue aperture teoretiche, facendo della stessa dialettica lo strumento della discriminazione tra le contingenze inellevabili a razionalità, quindi eliminabili come scorie del divenire, e le determinatezze trasformabili nel processo della sintesi che le avvia alla salvezza del logo, nella cui luce lo spirito assoluto consacra il proprio trionfo: un trionfo che, attraverso il lungo percorso delle mediazioni storiche, si risolve in una restaurazione della Ragione. È una restaurazione raffinata e davvero «astuta» perché, preso atto dell'interesse della filosofia nuova per le esistenze individuate e storicizzate, riesce a far confluire quel medesimo interesse verso un'apparente storicizzazione della filosofia, che si pone soltanto per convertirsi conclusivamente in una filosoficizzazione della storia. Il *concreto* hegeliano è un falso concreto perché s'invera nell'assolutezza dell'essere. La *dialettica* di Hegel è una falsa dialettica perché è una logica del logo trionfante. La *storia* di Hegel è una falsa storia perché

realizza pienamente se stessa solamente nell'universalità della *Weltgeschichte*, nella storia del mondo come *storia dello spirito* che reintegra, mediante l'esistenzialità attraversata, l'ordine logico della tradizionale ontologia pura. Più che mai, la filosofia, come filosofia dello spirito, pensa a «lavorare in grande». Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel non nasconde, ma esalta le astuzie vittoriose della sua Ragione solidamente restaurata: «La ragione non può arrestarsi al fatto che singoli individui siano stati colpiti; i fini particolari si perdono nell'universale». «Può accadere, certo, che così resti sacrificato il diritto dell'individuo; ma ciò non riguarda la storia del mondo, a cui gli individui servono solo come mezzi per il suo progresso». Nel suo «mattatoio» la religione della storia celebra sacrifici umani più vasti e cruenti di quelli celebrati dalle religioni primitive.

Hegel, insomma, riconosce il valore nuovo che è reclamato nella considerazione filosofica del *concreto*, del *determinato*; ma riconosce quel valore per controllarlo, per rinchiuderlo in una sistematicità che si ponga come più efficiente erede della metafisica divenuta insufficiente di fronte al *reale* insorgente. Il programma hegeliano è enunciato a chiare lettere: «La nostra conoscenza mira ad acquistare la convinzione che ciò che è fine dell'eterna sapienza è venuto in luce, sia nel campo della natura sia in quello dello spirito che esiste e opera nel mondo. In questo senso, la nostra considerazione è una *teodicea*, una giustificazione di Dio, quale Leibniz ha tentato a modo suo, metafisicamente, in categorie ancora indeterminate e astratte. Tutto il male del mondo, non escluso il male morale, doveva venir compreso nel concetto, e lo spirito pensante essere conciliato con la sua negazione. Ora, è proprio nella storia del mondo che si presenta allo sguardo la totale massa del male in concreto. (Di fatto, nessuna scienza invita quanto la storia a tale conoscenza conciliatrice)».

Che la filosofia voglia riaffermare se medesima come conoscenza conciliatrice non potrebbe essere detto meglio, nel momento stesso in cui è intravisto l'orientamento nuovo di una filosofia che non vuole più *conciliare*, ma guardare la realtà quale è, in una constatazione che è premessa sia alla comprensione sia alla trasformazione. Per le stesse indicazioni contenute in Hegel, in senso negativo e positivo, tutta la più consapevole filosofia post-hegeliana è una filosofia non conciliante, non conciliatrice.

In questo segno di contraddizione è il segno di riconoscimento della verace 'modernità' di ciascuna filosofia, dopo Hegel. Non a caso il pensiero post-hegeliano per molti versi si rivolge, nei suoi vari orientamenti, a prese di posizione tipicamente drammatiche e inconcilianti come quelle di Kierkegaard, di Marx, di Nietzsche. Esse – ciascuna a suo modo – pongono il loro aut-aut in nome della

inderogabile necessità del riconoscimento del metafisicamente inconciliabile, del logicamente indeducibile, dell'ontologicamente irriducibile. Il problema di questo *riconoscimento* è posto dall'*esistenziale*, che finalmente vuole essere compreso per quello che è, nella sua stessa insufficienza, incompiutezza, penosità.

L'affrancamento filosofico dell'*esistente* è il rifiuto del monismo universalistico: le realtà determinate non ammettono più d'essere cosmologicamente inglobate in un ordine che presuma di manipolarle fino a rinchiuderle dentro leggi universali dominanti l'universo fisico, etico, storico e capaci di spiegare dall'alto e dall'esterno le situazioni e la loro individuata varietà. Le situazioni vogliono essere capite e penetrate nelle loro strutture, analizzate nel loro valore. Comincia così a farsi strada la convinzione che i valori debbano essere studiati dentro la loro situazionalità esistenziale, che non li annulla o avvilisce; che, al contrario, è la sola che possa veramente spiegarli. Questo atteggiamento mette in crisi tutte le forme di teodicea: sia quelle che, per esempio con un Leibniz o con un Rosmini, dichiarano integralmente, apertamente se stesse, avvertendo con illuminata perspicacia l'erosione in corso del loro quadro concettuale tradizionale, sia quelle che, con intelligenza hegeliana, storicizzano le giustificazioni tradizionali trasformando se medesime in storia universale.

Per analoghi motivi, l'affrancamento filosofico dell'*esistente* è il congedo dell'ingegnosa tesi della *corruptio*, quale è elaborata principalmente dalle preoccupazioni teologiche e apologetiche di Agostino sulla base di suggerimenti, prima che neoplatonici, letteralmente platonici, interpretati con rinnovato, adeguato acume. Primo (non soltanto in senso cronologico) dei grandi filosofi cristiani, Agostino tormentosamente sa che le sofferenze morali e fisiche sono stimate insanabili nel corpo dell'umanità dolorante; sa, come nessun altro pensatore prima di lui, che la filosofia non può distrarsi di fronte ad esse, volgendo altrove gli occhi della mente. Perciò affronta il tema con la tesi più esplicita, di cui innumerevoli sono le variazioni successive, anche lontanissime dal quadro e dalle intenzioni iniziali. Le *Confessioni*, con precisa assunzione di responsabilità teoretica, spiegano: «La corruzione è sempre privazione di bene». «Tutto ciò che esiste è bene e il male non è una sostanza perché, se fosse tale, sarebbe bene». Il *De civitate* ribadisce, con formula destinata a diventare ancor più famosa nel suo conciso dettato: «Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit». Posto l'essere come perfezione in cui ogni creatura trova la sua vera natura, il male non è che mancanza di perfezione, corruzione del bene: non-essere. Eppure, in seno al pensiero agostiniano, l'argomento famoso, cui fa da contrappeso, specialmente nelle stesse *Confessioni*, il costante interesse

per la feconda inquietudine dell'uomo, per la meditata miseria della «condizione umana», non si meccanicizza mai dentro una specie di cosmogonia teologica in cui la logica della creazione non possa fare a meno di una distribuzione insufficiente di bene. Poi, quando l'essere più meccanicamente si ipostatizza come *plenum* metafisico, la contingenza di tutto ciò che smentisce o attenua quella *plenitudo* è sempre meno valutata nelle sue ragioni, è sempre più coperta da argomenti trionfalistici che, in qualche caso, sono, o sembrano, quasi insofferenti della sofferenza umana, ostinata a non comprendersi dentro il giuoco delle leggi universali che la fanno rientrare nei calcoli della mente divina. Il motivo dominante dell'esistenza è messo quindi ai margini dell'attenzione della filosofia. La quale, volgendosi a recuperarlo, può, quindici secoli dopo Agostino, osservare, per bocca di Merleau-Ponty, con esagerazione che è ritorsione: «La teologia non costata la contingenza dell'essere umano se non per farla derivare da un essere necessario, e cioè non la costata se non per disfarsene». Qui Merleau-Ponty ha ragione di collegarsi alla riflessione del Bergson morale: «La sofferenza è una terribile realtà, ed è un ottimismo insostenibile quello che definisce a priori il male, anche ridotto a ciò che è effettivamente, come una diminuzione di bene».

Il pensiero moderno non soltanto non vuole «disfarsi» della contingenza, della determinatezza, ma la sente come suo problema fondamentale. Non la guarda per oltrepassarla; la considera per penetrarla. In questa visione, l'imperfezione, il male, il dolore dell'umanità sofferente cessa di essere una specie di statistico infortunio sul lavoro cosmico dell'essere che si dona nella sua eterna emanazione. Meglio che in ogni altro momento, può essere visto come caratteristica della condizione dell'uomo. Singolarmente, sono due spiriti agostiniani, Lutero e Pascal, i due riformatori che, in aspetti culminanti dell'età moderna, rifiutano l'ottimismo cosmologico per insistere sul valore decisivo della sofferenza, della incompiutezza. Il cosmo e le sue presumibili leggi non danno all'uomo nessuna certezza e le dottrine teologiche che vi appoggiano le loro assente «prove» sono assai poco probanti. Ma, nella infinita pluralità dei mondi, il minuscolo uomo ha la sua sola grandezza nella eccezionale, unica consapevolezza della sua miseria. Quando, nel saggio *Freud e l'avvenire*, Th. Mann riprende l'immagine dell'uomo come «animale malato» innestandola sulle nuove consapevolezze della cultura contemporanea, si muove nella direzione più significativa della riflessione moderna perché si mette dal punto di vista dell'imperfezione dell'esistente, non della perfezione dell'essere.

Emancipato dalla tutela logica e ontologica dell'essere, l'esistente, abbandonato a se medesimo, brancola nell'universo perduto, orfano di verità, privo di valori, quasi dissennato derelitto bramoso di ritrovare

un ordine, nuovo o restaurato, che lo accolga? Molta parte dell'etica contemporanea dedicata alla «crisi dei valori» sembra dominata da questa preoccupazione. Ma, se sia coerente con se stesso, l'esistente affrancato non si mette alla ricerca di un ordine che novamente lo accolga, bensì prosegue la sua strada cercando in che modo gli sia possibile ordinare il proprio esistere.

Anzitutto, con franchezza, l'esistente può rilevare che mai, di fatto, ha goduto di reale stabilità; mai l'ordine ontologico gli ha assicurato un tranquillo godimento di universali veri. Comunque si valuti, qualunque auto-incoraggiamento speculativo formuli, la vita è un sistema di equilibri, non un meccanismo di compensi. L'equilibrio esistenziale ha l'instabilità che ha la vita. Proprio dell'uomo è non arrendersi all'instabilità, lavorare a convertirla, idealizzarla in stabilità, affannandosi a pensare e a fare stabile l'esistenza (a tentare di pensarla e di farla stabile). «Nulla si ferma per noi. È questo lo stato che ci è naturale e che, tuttavia, è più contrario alle nostre inclinazioni. Noi bruciamo dal desiderio di trovare un assetto stabile e un'ultima base sicura per edificarci una torre che s'innalzi all'infinito; ma ogni nostro fondamento scricchiola». Nonostante ciò, inventiamo continuamente desideri, criteri, azioni di stabilizzazione. Questi tentativi hanno la loro realtà di tentativi. Esistono, operano, si tramandano, si spezzano, si riformano, si rinnovano. Per questa creativa realtà oltrepassano la loro vanità. Nell'oltrepassamento di tale vanità trovano la loro verità. La chiaroveggenza nuova del pensiero moderno è appunto in questo: sa che la stabilità non è che stabilizzazione, affidata a equilibri più o meno durevoli, più o meno precari. C'è tutta una realtà del mondo umano che va, con spregiudicata veridicità, cercata nel *costante* come conversione del *caduco*, nell'*eterno* come conversione dell'*effimero*, nella *salvezza* come conversione del *rischio*, nell'*immortalità* come conversione del *mortale*. Questo sistema di trasfigurazioni è tanto poco irrealista da essere una realtà profonda dell'esistenza, che ha la sua struttura in questo incessante lavoro di trasformazione.

Perfino il rifiuto attivo di una realtà esasperata e respinta si converte in tentato processo di modificazione. Ma, più e meglio del rifiuto, la constatazione di una *assenza* può essere convincente testimonianza di un'*esigenza* da soddisfare. L'essere è già negato nella sua statica realtà quando è visto, esistenzialmente, come un poter-essere altrimenti: *mananza* che non è detrazione o diminuzione di essere, ma evocazione, invenzione, preparazione di un altro esistere.

Dalla *στέρησις* di Aristotele alla *egestade* di Bruno, la *privazione* è una forza che non è stata mai perduta di vista dai filosofi. Tuttavia, una trattazione adeguata del tema è sempre mancata, forse perché presupponeva il lento sviluppo della critica dell'ontologismo che

terminasse nel rifiuto radicale di ogni sostanzialismo. Fino a che la *στέρησις* è privazione di essere, rimane, in quanto desiderio di sostanza, suo preludio: partecipa, come spinta, al moto che coinvolge tutti i *naturali* verso la loro *natura*. A questo proposito, si potrebbe ripetere ciò che dice Heidegger in *Dell'essenza della verità*: «Così intesa, la non-essenza è un'essenza pre-essenziale». «La non-essenza resta, nondimeno, in queste sue significazioni, nei suoi modi, essenziale all'essenza». Heidegger si rende conto che per tematizzare in maniera radicalmente nuova il problema del nonessere bisogna, prima di tutto, uscire dal grande cerchio d'ombra segnato fascinosamente dalla suggestiva impostazione che è nel *Parmenide* platonico; bisogna, in altri termini, liberarsi dal perdurare del riferimento alla totalità dell'essere, assiomatizzato come presupposto più o meno sottinteso, pur nella negazione o nella negatività. Se questo non avviene, l'ontologia del Nulla rimane un'ontologia e rinnova l'ontologismo. Eppure, questo rinnovamento e ringiovanimento agisce anche in Heidegger, tipicamente. È evidente specie nelle cattive imitazioni heideggeriane di Sartre, il quale ne *L'Essere e il Nulla* ammette che l'essere sia «il fondamento sempre presente dell'esistente»; ma è ben riconoscibile anche in molte tesi dell'originale. Allorché Heidegger, in *Che cosa è la metafisica?*, contrappone al principio *ex nihilo nihil fit* il principio *ex nihilo omne ens qua ens fit* non mette in guardia, non si mette al riparo dalla ontologizzazione del Nulla, anzi, ne pone, più esplicitamente, le premesse. L'entificazione del Nulla è un raffinato omaggio reso novamente all'essere. Il Nulla, così, è nient'altro che il rovesciamento dell'Essere, vittoriosamente restaurato e salvato grazie allo scaltrito espediente. Addirittura, il Nulla è, per eccellenza, la via metafisica all'Essere: «L'esistere dell'uomo non può avere nessun rapporto con l'essere se non si mantiene all'interno del nulla». Il nostro «porci nel nulla» è un «aprirsi all'essente nella sua totalità». È la maniera heideggeriana di recuperare nell'essere il fondamento perduto.

Ma l'esistente uscito dall'orbita di ogni universalismo, abbandonato a se stesso e fondamentalmente preoccupato anzitutto di universalizzare senza essere universalizzato, di ordinare senza essere ordinato, dunque disposto a non abbandonare a nessun prezzo la sua effettiva qualità esistenziale, sa ormai (nel senso che si è visto) di non essere dell'essere, di non essere dall'essere; rimane, vuole rimanere, escluso da ogni natura fisica e metafisica che lo naturi o che lo abbia naturato; rimane, vuole rimanere, ancorato alla storicità come situazionalità, in una storia che non si cosmologizzi in storia universale, ma rimanga un interrelazionale tessuto di bisogni, speranze, aspirazioni, godimenti, dolori, fatiche, successi, scacchi, delusioni. Una storia siffatta è davvero «un mistero di desiderio» per

ripetere l'espressione di Ernst Bloch, il quale, rifiutandosi a ogni approdo che concluda la faustiana «peregrinazione universale», può prospettare la dialettica come una specie di metodologia della speranza, che, se non si realizza nella temporalità, se rimane aperta all'«utopia» dell'ideale semprerealizzantesi, si infinita. Senza prescindere dalle sottili suggestioni di Heidegger, innegabilmente eminenti nella filosofia novecentesca, il pensiero contemporaneo, con l'esistenzialismo involontario di autori fra loro molto diversi e molto affini, quali, per esempio, lo stesso Bloch e Th. W. Adorno, intuisce che la dinamica dell'esistenza può appoggiarsi, più che a forme di logica positiva, a forme di dialettica negativa, la quale può muovere dalla dialettica della *Fenomenologia dello spirito*, rimeditarla, glossarla, applicarla a nuove realtà, però, in ultima analisi, non può aderire alla lezione di Hegel se non voglia positivizzare nella sintetica vittoria del logo l'antinomia di tesi e di antitesi, se voglia mantenere inesauribilmente aperta l'antinomicità nel suo ricrearsi, se voglia tenersi fedele all'esistente nella sua determinatezza, che si trasforma e si media nella relazionalità, si oggettivizza nei suoi prodotti, ma non si assolutizza. A ogni dialettica negativa autentica giova più degli insegnamenti conclusivi di Hegel, più delle indicazioni della Sinistra hegeliana, la puntigliosa inconciliabilità di Proudhon: «L'antinomie ne se résout point».

L'appello al valore autonomo dell'esistente, per restare fedele alle sue premesse e ai suoi fini, non deve conciliarsi con nessuna forma di filosofia dello spirito, nemmeno rovesciato: deve rivolgersi con vigile coerenza alla formazione di una filosofia dell'uomo come filosofia di uomini.

L'autonomia dell'esistente – già lo sappiamo – è garantita dal riconoscimento della datità originaria, che è, al tempo stesso, ammissione e risoluzione di quella datità: non ha, dunque, più bisogno di nessun fondamento. L'esistente non *ha fondamento* perché *si fonda*. L'instaurazione personalitaria non procede nel senso di una fisiologia o nel senso di una ontologia. L'eliminazione di ogni natura che sostanzialisticamente fornisca una base all'evoluzione dell'esistente respinge e soluzione oggettivistica e soluzione soggettivistica: la scelta esistenziale, che è ripulsa dell'inesistenziale, non paventa l'antinomico perché ne vive. Se si vuole esistere aderendo quanto più direttamente è possibile al reale, alla sua concretezza, si deve mantenere, angosciosamente, il contatto con i contrasti del concreto, non allontanarsene, non trascurarli, non livellarli con artifici mistificanti, non prescindere. D'altro canto, l'ambivalenza è nella stessa struttura – già originariamente antimonistica – dell'esistente come volente non volutosi. Per continuare a *darsi* al di là della sua datità, l'esistente non può far capo a un puro volontarismo, che sarebbe insufficiente e

incoerente: le esaminate strutture dell'esistenza provano che le volontà esistenziali sono ben altro che immediate volizioni. Nell'interesse dell'esistere, il volente si fa valente. Il compimento dell'esistenza non avviene nella semplicità della volizione, ma nella complessità della valorizzazione. L'esistente che non è naturalmente, sostanzialisticamente fondato nella ontologia, si fonda nella deontologia? Si potrebbe dire forse così, se, in etica, l'uso del termine *deontologia*, *deontology*, quale dottrina dei doveri presentata nelle formulazioni fondamentalmente precettistiche di Bentham, non avesse fatto dimenticare che il greco *dei* è soprattutto *mancare*, *bisognare*: designazione di una insoddisfazione che chiede necessariamente di essere soddisfatta: indicazione di un'assenza. L'esistente che non tema di rimanere sul piano del fattuale può, senza equivoci, neppure terminologici, riconoscersi realizzantesi in un farsi dominato dall'assenza: non esiste che per diventare ciò che non è, per *farsi* quale non è ancora. Non è risucchiato da una specie di *favor vacui* che, nientificandolo, riesca a entificarlo novamente, nella negatività neo-ontologica. Bergson ha messo bene in luce l'«assurdità» di questa metafisica del nulla, che «ha a che fare con delle parole, non delle idee»: «En réalité il n'y a pas de vide». «Nulla designa l'assenza di quello che noi cerchiamo, di quello che noi desideriamo, di quello che noi aspettiamo».

L'esistente non si realizza nel *niente*, ma in un più. Per diventare se stesso deve essere più di se stesso, deve farsi più di quel che già sia. Il suo già-essere non è stasi, ma transizione. Il suo già essere è vissuto tra una condizione passata e una condizione futura. La *situazione* che è qui e ora vale, per ogni uomo, in quanto rivolta al futuro. L'inquieta interrogazione del passato, che è esplorazione di una genesi e paziente ricostruzione, non ha il suo più rappresentativo significato nel presente, bensì in una indiretta ansietà verso l'avvenire; per questo aspetto, ogni indagine storiografica, meglio che «contemporanea» è, a suo modo, avveniristica. Lo storico è un «profeta del passato» solo in quanto, a suo modo, profetizza: il suo frugare l'ieri nasconde sì la curiosità dell'oggi, ma perché questa contiene la trepidazione e la speranza del domani. L'esistenza umana, nel suo tratto dominante, è una futurologia. Il soggetto umano è, per eccellenza, un futuribile. L'uomo che perda la dimensione del futuro è ferito a morte perché colpito nella sua qualificazione umana più profonda. Infatti, l'uomo vecchio meglio e più riesce a vivere quante più abbia – o si inventi – ragioni per sentirsi partecipe di forme di esistenza avvenire.

L'essenziale non è ciò che *non* è, bensì ciò che *ancora-non-esiste*. Veramente essenziale all'uomo è l'*assenziale*. La condizione dell'assenza va presa in considerazione per se stessa; è letteralmente decisiva: tutta l'attività decisionale e valorativa ne dipende. L'*assenza*

non è un *non-essere*, negativamente ontologico; non è un semplice *poter-essere*, logicamente aperto, ma esistenzialmente chiuso in un'adiaforia che lo mostri pronto a tutto ma rivolto a nulla. Se l'assenza fosse sospesa soltanto sull'infinito dei possibili, come onnicomprensivo, mi sarebbe pressoché indifferente. L'assenza ha una presenza cattivante fondamentale perché non è una delle possibilità possibili, ma la possibilità dell'attuazione del mio desiderio, che non è la volizione capricciosa di un fugace istante, ma una volontà già in sé pungente, assillante, imperiosa. Ogni visione sostanzialistica della vita, appoggiando l'esistere a un *essere*, comunque pensato, occulta l'assenza come massima forza energetica del vivere. L'esplorazione dell'*abesse* è uno dei compiti rivoluzionari che la filosofia contemporanea, particolarmente, ha dinanzi a sé. Dentro la tradizione filosofica fondamentalmente ontologica, la vita quale inadeguazione – come ha avvertito Michelstaedter – non può ridursi che a un «implicito errore di logica, perché è *in quanto non è*». È vero che, da Platone e Aristotele fino alle contrastanti posizioni di autori del secolo XVIII sul tema, la filosofia non ha ignorato che il pensiero sta al servizio del desiderio, il *λόγος* al servizio dell'*ὀρεξις*; ma è pur vero che – in quell'ambito – l'autenticità di un desiderio può essere presa in considerazione come verità logicamente attuata solo se si modelli in maniera da superare la sua esistenzialità e adeguarsi alla sfera del concetto. Nella sezione della *Scienza della logica* riservata all'*apparenza*, Hegel ha il merito di dire con onesta intransigenza ciò che in altri è sottinteso: «La verità dell'*esistenza* sta nell'avere il suo interesse in sé nell'inessenzialità, ossia il suo sussistere in un altro e precisamente nell'assoluto *altro*, vale a dire nell'avere per base la sua nullità. Essa è quindi apparenza». Che è come dire che la *tensione* vale, e ha dignità filosofica dal punto di vista concettuale, solo in quanto si oltrepassi portando l'inadeguato alla adeguazione.

L'inadeguazione per se stessa non è, invece, veduta in termini di *privazione* quando l'intera realtà sia considerata dal punto di vista dell'uomo come pensante-agente, non dal punto di vista del pensiero più o meno contemplante l'essere quale è. La prospettiva cambiata induce a riflettere sulla positività dell'inadeguato.

La scoperta settecentesca dell'autonomia dell'*utile* lentamente si chiarisce quale acquisto conoscitivo di cui la filosofia intende sempre meglio il significato, mentre la concezione lessinghiana e romantica della verità come *aspirazione*, non come *possesso*, aiuta a meditare sulla tormentosa fecondità che è in ciò che manca e che chiede di essere compiuto. Una mentalità nuova invita a vedere il lavoro non come meritata pena, ma come pienezza di dignità umana. Con la sensibilità del grande storico, Droysen accoglie vari motivi elaborati e in elaborazione nella cultura antecedente e circostante quando

osserva: «Il lavoro è cosa specificamente umana, come il pensiero e la fede. L'animale si affatica bensì anch'esso, per appagare i suoi bisogni, i suoi impulsi. Ma lo sforzo finisce con l'appagamento: non ha uno scopo che oltrepassi, non un progredire verso tale scopo». Perciò, a differenza dell'uomo, l'animale «non ha storia». Dentro una storia sempre meglio vista, grazie alle ripensate indicazioni dell'economia politica, come *sistema di bisogni*, Marx, infatti, chiede prima di tutto che l'uomo non sia «estraniato» dal suo lavoro con una alienazione che lo sottragga alla sua umanità profonda: per questa preoccupazione umanistica, tutta la filosofia è assoggettata al compito di recuperare e salvare quel *lavoro* per cui l'uomo è «cosciente e libero», non identificato, come l'animale, con la sua attività vitale, ma superiore ad essa, grazie alle creazioni nascenti dall'interno stesso dell'inappagamento.

Il *facere* diventa il requisito di caratterizzazione dell'uomo. Così, l'agente spiega il cogitante, non viceversa. L'esistente non si riconosce e non si esaurisce in un potere intellettuale che estenda le sue conoscenze in un progressivo allargamento della verità posseduta; è un creatore, un inventore di veri. I quali non sono risultati di un *pensare* bene esercitato da un utente cogitativo ben costruito; sono prodotti di un'attività inventiva ben riuscita. Le *idee* non sono meccanismi del congegno del pensiero, ma anticipazioni che, con maggiore o minore successo, verificano il loro dominio del reale: strumenti della progettazione dell'agire. Tirando le somme dal ricco bilancio del pragmatismo, lo strumentalismo di Dewey mette bene in evidenza la nuova importanza filosofica assunta dal *facere* rispetto al puro *cogitare*. Pagine della *Ricerca della certezza*, che sono degli anni migliori di Dewey, quelli tra il 1920 e il 1930 circa, chiariscono questo nuovo atteggiamento della filosofia con formulazioni davvero sintomatiche: «Le idee, che sono veri e propri progetti di operazioni da compiere, divengono fattori integrali di azioni che mutano la faccia del mondo». «Un idealismo genuino e compatibile con la scienza potrà affermarsi non appena la filosofia avrà accettato l'insegnamento della scienza, che cioè *le idee sono affermazioni non di ciò che è stato, ma di atti che devono essere compiuti*». «Esse non sono proprietà innate nella mente, corrispondenti a ben definite preesistenti caratteristiche dell'essere; nemmeno sono categorie a priori imposte al senso in modo globale e una volta per tutte». «Le idee sono piani anticipati». «Le idee hanno una forza operativa in situazioni concrete ed esperite; il loro valore deve essere verificato dalle conseguenze specifiche del loro operare. L'idealismo è qualcosa di sperimentale, non di astrattamente razionale».

Il vero non si rispecchia nella veridicità contemplata, ma si verifica nell'azione progettata e attuata. Il pensante non è un utente di un

pensiero, che sia operante sostanzialmente in sé, ma un ideatore. Non c'è un impiego conoscitivo delle idee, oggettivamente sussistenti: le idee sono la ideazione; non esistono fuori dell'ideazione. L'attività ideativa del pensante le crea, le collauda, le consuma, in un uso che non è logoramento, ma oggettivazione e realizzazione, inserimento in quell'operare che è la storia umana.

Se, alla lettera, il bisogno non aguzzasse l'ingegno, le idee non sarebbero. L'autentica fenomenologia del bisogno, a guardar bene, si risolve in vera dialettica. Il bisogno è uno stato di tensione che persiste fino a che non venga o alleviato o soddisfatto; ma, nella sfera umana, la soddisfazione, più o meno parziale, non viene raggiunta senza una mediazione, la quale produce assai più dell'attività volta a soddisfare e, infatti, non vi si esaurisce. La volontà di raggiungere il desiderato mette in moto un'attività che è più di se stessa perché è l'azione nella sua oggettività: intersoggettività, incontro con altre volontà, interferenza e confluenza, impedimento e coordinamento. Non basta vedere l'idea come «progetto d'azione»; bisogna guardarne genesi e itinerario per non perdere di vista lo scarto tra il progettato e il risultato. L'idea non realizza mai interamente se stessa perché, per essere, deve essere sempre più di se stessa. La sua dialetticità è proprio qui: nel ricreare la sua insoddisfazione col suo stesso soddisfarsi. Muove stimolata dalla *assenza* che la crea, la sostanzia, la modella: non verrebbe in vita senza quello stimolo *assenziale*; ma il suo stare in vita non è determinato per intero da quell'essere stimolata giacché vive con una pienezza che non si risolve nell'ubbidienza a quel bisogno, in quanto, per soddisfarlo, scopre nuove insoddisfazioni, attesta e conosce nuove inadeguatezze. Salito all'idea, l'esistente non ne discende più. L'estinzione umana dell'istintivo, al livello dell'idea, scopre le ragioni delle relazioni dirette e indirette fra le varie ideazioni: questa consapevolezza di razionalità è razionalizzazione. In questo razionalismo, pensiero e azione si ritrovano e si riconoscono indissolubili.

L'esistere umano non è uno stare nel flusso dell'accadere, ma uno starvi in un certo modo: il vivente umano esiste con una sua dolorante coscienza di esistenza perché non si limita a essere vissuto. Solo insistendo sulla considerazione che l'umano stare nel flusso dell'accadere non coincide con il semplice accadimento, quindi non è un mero starvi, ma è sempre uno starvi in uno speciale *modo*, potremo consentire con una acuta osservazione di N. Hartmann quando nota: «L'uomo non soltanto è nel flusso dell'accadere, ma anche lo vede approssimarsi e, comunque, affronta sempre l'evenienza non evitabile, o che la sappia prevedere o no. Una cosa gli è sempre garantita: che il futuro si avvicina e che gli si farà innanzi come suo presente. Nell'aspettazione, nella speranza, nel timore, l'uomo è già chiamato in

causa dal proprio futuro, ancor prima di viverlo attualmente. E questa pre-occupazione non è illusoria; di solito, lo occupa e lo incalza non meno dell'attualità: tanto reale è l'irresistibilità dell'avvenire effettivo. Questi atti che lo trascendono lo collegano con ciò che sta per accadere: lo inducono all'anticipazione entro il cerchio della sua attualità di vita».

L'anticipazione, per l'uomo, singolarmente convive con la soddisfazione, che è umana in quanto non è mai integralmente soddisfatta. Il reclamato dall'assenza può essere soddisfatto da uno sforzo umano che, col pensiero e con l'azione, vada oltre lo sforzo medesimo, con un residuo di energia che sia necessario a quel compimento e che, al tempo stesso, lo oltrepassi, subito individuando una nuova mancanza da soddisfare. L'azione che sia guardata dal solo punto di vista dello *scopo* è vista in una prospettiva unilaterale non soltanto perché nessuno scopo è individuabile nella sua espressa unicità (lo sappia o no, ogni agente si prefigge più di quel che vuole; infatti, il suo percorso verso il suo fine è una serie di correzioni, percettibili o impercettibili); essa – in tale valutazione – è vista in una prospettiva incompleta anche perché lo scopo prefigurato non è mai quello raggiunto: nel realizzarlo, l'azione lo modifica. E non potrebbe non modificarlo, almeno per qualche verso: modesto o ragguardevole, lo sforzo necessario al conseguimento sarebbe insignificante se non significasse anche un qualche cambiamento del soggetto. Lo scopo realizzato non è lo scopo prefisso: ha fatto i conti con la realtà, inclusa, anzitutto, la realtà della medesima realizzazione. Non per nulla l'uomo intelligente, mentre lavora ad adempiere un desiderio, ne paventa la realizzazione: sa, infatti, che il desiderio realizzato è diverso dal desiderio vagheggiato e che la medesima realizzazione individua deficienze, apre e scopre nuove esigenze. Ogni soddisfazione di bisogni è, nel mondo umano, rinnovamento di bisogni. E poiché la realizzazione non è una specie di intervallo tra determinazione dello scopo e conseguimento, ma è, in sé, azione complessa, con una sua autonomia; poiché, come abbiamo notato, il fine stesso è modificato dal perseguimento, ogni teleologismo puro, in etica, ha il torto di confondere la traiettoria dell'azione morale con la traiettoria della balistica, per giunta dimenticando che anche il buon tiratore non mira mai esattamente al centro del suo bersaglio se voglia davvero riuscire a centrarlo.

Il soggetto che non è ordinato nell'essere, che ordina la sua esistenza nella complessità delle esperienze, nella varietà delle azioni, nella molteplicità delle decisioni, si oggettivizza nel suo spazio umano senza essere sorretto da una rigorosa geometria di principî morali, che l'etica possa limitarsi a trascrivere o a descrivere. Al contrario, è ordinante e non ordinato proprio perché, provando e riprovando, pone

a sé i suoi principî, li collauda, li ripensa, li perfeziona. Perfino se guardi con occhi nuovi l'*assenza*, vedendola quale energia, non diminuzione, quale impulso, non ostacolo, mai deve commettere lo sbaglio di affidarsi all'intenzionalità dell'*andare-verso* come a un itinerario già segnato, in cui basti seguire le indicazioni degli scopi per raggiungere una teleologia che salvi dai rischi di una fenomenicità tutta empirica, soddisfatta dell'immediato e ferma ad esso.

Neppure gli *scopi* riescono a predeterminare il percorso dell'uomo lungo il tracciato di un'esistenza. L'etica può ancora definirsi «scienza dei fini» se non si affidi alle indicazioni del teleologismo con eccesso di fiducia, se sappia severamente che non c'è nulla che garantisca con assoluta sicurezza la moralità di un comportamento, nemmeno l'originaria rettitudine dei fini. Per quanto lavori, opportunamente, a confermare le sue scelte, a rendere sicuri i suoi itinerari morali preoccupandosi di rischiararli e consolidarli, l'uomo è un viandante sempre in pericolo: non c'è nulla da cui non debba guardarsi. Non può contare che sulla propria vigilanza, sulla propria volontà di decidere ogni volta con decisione onesta. Valutata nella sua esistenzialità, non abbandonata a nessun ordine etico-ontologico includente, la condizione morale si caratterizza per il suo stato di permanente tensione, che già in sé è la testimonianza di un *tendere-a* e indica una assenza che ambisce a essenzializzarsi.

Codesta indiretta essenzialità dell'assenza non introduce di nuovo nel discorso un elemento ontologico od ontologizzante attraverso l'ontologia negativa della tensionalità, se sottintende la costanza dell'aspirazione esistenziale all'essere come culminante connotato etico dell'uomo? Non sarebbe, appunto, l'angoscia della finitudine, quale ispiratrice della ricerca dei valori, a provare che le carenze dell'umano culminano nel moto dell'esistente verso l'appagamento dell'essere? Domande come queste non contraddicono i convincimenti che abbiamo esposto fin qui, giacché, nella visione prospettata dai quesiti, il moto rimane moto e, nel mondo umano, non è mai destinato ad acquietarsi in una stasi salvificante e pacificante. Nell'ambito della filosofia dell'esistenza, Jaspers, nel momento più lucido della sua speculazione, ha espresso con coerenza questa preoccupazione di dinamismo irrinunciabile (per dir così) quando ha avvertito che il mero *esserci* presenziale dell'uomo, per l'uomo, è continuamente trasceso dalla volontà di incontrare l'essere assoluto, tuttavia ammonendo che l'umana ricerca dell'essere è destinata a rimanere ricerca, a restare inappagata, giacché l'essere storico e finito dell'esserci non può raggiungere l'infinità totale dell'essere, ma potrà solo porlo avanti a sé come orizzonte inattingibile. In questa consapevolezza di inattingibilità, la coscienza del naufragio, nella navigazione esistenziale verso l'infinità, si converte in un

rinvigorimento etico del soggetto. In questo caso, però, nessuna entificazione metafisica (nemmeno l'entificazione del Nulla) è possibile e l'ontologia negativa non si risolve in Ontologia neo-sostanzializzante perché la sua autentica negatività è garantita dall'irriscatto perdurare della tensione esistenziale.

Se si ritenga – come ritiene Max Scheler nelle argomentazioni di un saggio sottilmente anti-kantiano sulla «riabilitazione della virtù» – che «due siano le vie dell'anima», la *tensione* e la *distensione*, si può anche giudicare che il dinamismo autonomo della prima esalti il vizio dell'orgoglio contrapponendosi all'umiltà insita nella seconda, che sola consentirebbe l'abbandono panico alla totalità dei legami «con Dio, gli uomini e le altre creature». Tuttavia, pur nella asprezza della polemica contro la caratteristica dell'etica moderna, l'onestà speculativa di Scheler è la prima a riconoscere che perfino l'abbandono quietistico alla cospirante confidenza col Tutto includente è una inattività tanto attiva da essere, in fondo, paradossalmente, una forma di tensione. E il paradosso potrebbe chiamare a testimoni addirittura Malebranche e l'ardua difficoltà della sua remissiva, unione con Dio. La verità è che, se la consapevolezza dell'intenzionalità etica è tipicamente moderna, ogni etica è etica della tensione, lo dichiari o no. Una filosofia morale che si ponga dal punto di vista dell'esistente, e sia pronta a recidere ogni relazione con la sovrastante inclusione in un ordine tranquillizzante, ne ha particolare aperta consapevolezza perché nell'inquietudine umana, meglio che mai, riconosce l'energia che dà l'avvio alla creazione del mondo morale.

Per trasformarsi in forza tanto energetica, l'inquietudine stimolata dal bisogno, spinta dall'inappagamento, non deve essere singolaristico vagheggiamento, inetto, prima di tutto, a rendersi conto delle ragioni di un'assenza, a qualificarle con una pur approssimativa gradazione che, anche nella maniera più confusa, stabilisca, tra le insoddisfazioni avvertite, le più vaste e le meno vaste, le più cariche e le meno cariche di potenziale sviluppo. Queste designazioni, che sono al di qua di ogni forma di giudizio vero e proprio, appartengono già a una rudimentale logica dell'azione. Ogni inquietudine sospinta da uno stimolo *assenziale* entra nel circuito della vita morale, pur embrionale, soltanto se incominci a mediarsi oltrepassando la propria immediatezza, anche rudemente discernendo fra i bisogni più atti alla oggettivizzazione. Infatti, proprio per questo, una inquietudine non si esaurisce in se stessa, non si spegne nell'attimo medesimo in cui accenna a formarsi, non rimane chiusa nella incomunicabilità della sterile scontentezza o dell'effimero disappunto. Va oltre perché intraprende coerentemente, pazientemente a lavorare per appagarsi. Affinché la logica dell'azione intervenga a sorreggere l'agente con la sua rete di connessioni spontanee e di solidarietà latenti occorre, infatti, che l'agente agisca:

se non lavori a farsi se stesso non può pretendere (come si limita a fare nelle parole della pretesa velleitaria) che altri lavori per lui. L'assenza è assenza, si fa valere e conoscere come tale, se il bisogno che denuncia abbia, per così dire, titolari attivi, pronti a lavorare per cercare di appagarlo.

L'inquietudine che mette in movimento il processo di creazione del mondo morale non è singolaristica, ma viene alla luce liberandosi dalla propria immediatezza, oggettivandosi. La radice essenziale della moralità è nella angustia e nella angoscia, ma deve, avvertendole, modificarle in motivi di azione. L'assenza è diversa dalla mera angustia proprio per questa modificazione che, come cognizione delle ragioni circostanti al bisogno e alle sue relazioni, è già inizio di razionalizzazione, mentre (come abbiamo visto) quale pungolo alla riflessione è già principio di ideazione. In questo aspetto, l'inadeguazione avvertita è trascendimento. La fattualità della determinatezza non si annulla e non si appiattisce dentro un ordine che, allargando tutte le dimensioni della sua macroscopia, vanifichi i contorni di ogni effettivo determinato; la fattualità della determinatezza si approfondisce e, approfondendosi, si conosce fornita di capacità modificanti. La sua razionalità è nel suo stesso conoscersi: è conoscenza delle sue ragioni, non dedotte, bensì coordinate con le ragioni altrui nelle necessità dell'ordine, non ordinato ma ordinante. Così, i modi della pura angustia letteralmente si modificano facendosi consapevoli delle azioni idonee all'appagamento.

Collocatasi nell'orizzonte di queste modificazioni oltrepassanti, la razionalità assenziale non è un'apologia del capriccio, non è un assurdo sistema della volubilità; al contrario, ha una sua severa coscienza di idee e di ragioni che, mentre le sbarrano la strada della trascendenza astratta, la inducono a un permanente, interiore trascendimento. In questo aspetto, l'assenza, che non è traseca, ma sa di doversi trascendere, non nega la normatività: a suo modo, modificandola, la conferma. La *norma* non è il precetto posto da un'autorità, divina o naturale o morale o politica, al quale l'agente debba ubbidire nel suo agire; è solo un criterio dell'organizzazione di un ordinamento, di cui l'agente, per oggettivare la sua azione dentro un dato campo di comportamento, sa di non potere fare a meno. Niente è meno precettistico di questo normativismo. Simili norme sono tanto poco autoritarie nei loro assoluti contenuti da poter essere considerate sempre relative soltanto al sistema dell'ordinamento che devono ordinare e da cui, a rigore, direttamente dipendono; però adempiono una funzione universale. La normatività non è altro che formazione; ma, senza formazione, nessun complesso di azioni riesce a coordinarsi nella sua oggettivizzazione. I criteri possono essere cambiati; ma la normatività come necessità di criteri non è negabile,

non è rinnegabile. La tecnica stessa della coordinazione tra azioni accomunantisi nelle oggettivizzazioni del loro agire richiede che ci siano, che si formino, dei punti di riferimento che favoriscano l'accomunamento, lo consolidino, lo preservino dalla labilità. Questa è un'esigenza sia dell'azione sia del pensiero: il *pensare* come organizzazione, infatti, ne partecipa. Simili riferimenti, elevandosi per la loro funzionalità, o perfino per sola comodità d'uso, a misure e a contrassegni, assumono una qualità normativa che non ha nulla a che fare col legalismo etico perché si guarda da ogni imperativismo: non ci sono comandi emanati, ma coordinamenti istituiti. In questo senso, le norme della formazione favoriscono la libera mobilità dei rapporti, lavorano per la scorrevolezza delle azioni non per l'irrigidimento nella staticità. Certo la normazione, pur così intesa, pur valutata nella sua semplice qualità di esigenza normativa, ha un suo intimo compito di stabilizzazione. Proprio perché parte dal riconoscimento della coesistenzialità dell'esistenza, la morale ubbidisce alle ragioni della sua oggettivizzazione, dentro cui la soggettività dell'agente si oggettiva: esclude ogni soggettivismo assoluto. Per questo aspetto, anche così configurata la formatività suscita diffidenza e insofferenza in chiunque rimpianga che lo slancio soggettivo tutto rivolto alla tensione del suo agire, oggettivandosi, perda, con la sua iniziale spontaneità, qualcosa della sua soggettività, entri nella trama di incontri, cooperazioni, adattamenti, rinunce, per i quali non è più integralmente se stesso; eppure, solo a questa condizione si realizza, vive nel concreto, si stabilizza, riesce a non essere travolto dal momentaneo, bruciato dalla immediatezza pura. D'altro canto, se non si dimentichi l'oggettività che è sempre nello stesso soggettivo, meglio s'intende come il processo di oggettivazione proprio dell'esperienza etica non sia estraneo al soggetto, ma consonante con tendenze che appartengono alla sua intima struttura. Se si perda di vista ciò, non si può vedere nessuna creazione morale nella sua realtà: si rischia di rimanere condannati a una visione velleitaria della moralità, forse generosa nell'ingenuità dei sentimenti e delle intenzioni, ma superficiale, fatta di vagheggiamenti e di impressioni, non di adeguate riflessioni. La severità della morale è anche durezza di valutazioni virilmente dolorose. Ciò che nella realizzazione etica attiva è sacrificato del soggetto non è olocausto a questa o a quella ipostatizzazione privilegiata o idoleggiata, ma è compendio e simbolo della stessa esistenza soggettiva, che non si compie mai senza sacrificio: un'etica senza sforzo non sarebbe un'etica e – se riuscisse ad esserlo – più e peggio di ogni etica conciliatrice e ottimistica sarebbe inadatta a comprendere il doloroso che è commisto, connaturato alla vita.

Qualcosa va *perduto* nella oggettivazione etica del soggetto perché

in tale apparente *perdita* è l'acquisto insito in ogni trasformazione. Se ogni esistente, per realizzarsi, nel progettare e proiettare la sua azione, nel divenire, per divenire, deve essere più di se stesso, deve volere più della sua volizione immediata, deve, per realizzare la sua tensione, oltrepassarsi in un trascendimento che, solo, riempia l'assenza da riempire, vuol dire che non c'è agire che non sia modificazione, quindi mutamento di un'integrità. Solo l'inerte può aspirare (con maggiore o minore fondatezza) a rimanere assolutamente identico.

Anche l'espansione è trasformazione che implica apparenti perdite connesse allo stesso procedimento di ingrandimento: è vero per lo sviluppo biologico come per lo sviluppo morale. Nessuno potrebbe accusare la spiga di avere ucciso il seme. Nessuno può credere che una filosofia ambiziosa di rimanere aderente al fattuale, un'etica desiderosa di non distogliere lo sguardo dalle lacerazioni del reale, siano valutazioni che non possano e debbano discostarsi dall'immediato. Al contrario: è la fedeltà alla valutazione degli esistenti come tali a fare intendere chiaramente il carattere inesistenziale dell'immediato puro che, se non è chiamato, suscitato dalla assenza, se non può mediarsi nella tensione, non evolve, non entra veramente nell'esistenza. Qui si scorge con particolare chiarezza l'inconsistenza della giustapposizione del fatto e del valore, del fattuale e del valorativo: la sfera dell'esistenza non vuole immediati, passivi, amorfi. L'adesione effettiva all'esistente aiuta a vederlo vivere nel suo modificarsi e mediarsi. L'oggettivarsi del soggetto nella coesistenzialità perfezionata della vita etica, che conferma la rilevata bipolarità dell'esistente, ha ragione di voler cogliere sul fatto (per dir così) il valore, nel suo nascimento.

L'*esistenziale* e l'*assiologico* non appartengono a due *regni* che si fronteggino, quasi per l'indipendenza dell'uno, ostinato a non farsi avvalorare, quasi per la tenacia normativa dell'altro, pronto a intervenire sovrapponendosi. Per formarsi e svolgersi, ogni esistente porta in se stesso, nella sua stessa fattualità mediabile, l'esigenza di un valore. Quanto abbiamo detto fin qui conduce inevitabilmente a una conclusione esigenzialistica. Il valore non è un'entità ideale che si sovrappone al fattuale con un intervento *ab extra*: è un'esigenza intima alla stessa fattualità esistenziale. Ogni esistere umano è un voler valere, attesta una ambizione di valere. In questo valere va cercato il valore: ci sembrerebbe senza senso cercarlo in un *regno dei valori* a sé stante. Questo regno è instaurato, con tutte le sue deficienze, per le sue stesse deficienze, nel regno dell'uomo, qualificato nella, dalla sua storica esigenziale esistenzialità. Perciò, nemmeno la sfera dell'*esigenza* come tale ci piace vederla isolata per se stessa. Simmel, che è forse il pensatore che meglio ha individuato l'*esigenza* come autonoma categoria, per le ragioni medesime della sua indicazione

chiarificatrice, ha insistito sulla operante presenza di un mondo della esigenzialità a sé stante: «La vita dell'anima si rapporta anche a una sfera di contenuti ideali, che non sono meno indipendenti dalla sua realtà e da quella della natura, ma con i quali essa possiede tuttavia una più intima relazione e collega più profondamente il senso a cui la vita stessa e tali forme ideali sono destinate. Con ciò intendo designare quei contenuti la cui realizzazione, in forma sia psichica che fisica, non può rappresentarsi sotto la categoria dell'essere e del *non essere*, ma sotto quella del *dover essere*. Se una forma geometrica, esattamente calcolata, non trova nelle forme della realtà alcun corrispettivo, queste e quella rimangono isolate, l'una di fronte alle altre. Ma se l'idea di un'azione morale, di una perfezione dell'anima, di un bene desiderato, non viene realizzata dall'anima e dal mondo, qualcosa pure si stende tra questo e quella: una necessità, che non è né una legge naturale né una necessità psichica, si getta come un ponte ideale tra di loro». «Sorge la categoria fondamentale dell'*esigenza*». «Per questa categoria dell'esigenza obiettiva, che, in modo affatto particolare, inclina l'una verso l'altra la realtà e l'idealità, la vita assume un aspetto che né l'essere né il conoscere le possono da sé soli garantire». «La categoria del *dover essere* è qualcosa di assolutamente speciale e indipendente, al di là dell'essere e del non essere del contenuto. La materia di tale agire può svilupparsi e distribuirsi, nel mondo della conoscenza, tra l'io e il tu, tra l'io e le cose, ma su tale materia si edifica un mondo interamente nuovo, quando la sua realizzazione si manifesta nell'io come un'esigenza oggettiva, valida in se stessa».

La determinazione della categoria dell'*esigenza* è, nella sua gravidanza sintomatologica, una formulazione di cui dobbiamo essere grati a Simmel. Tuttavia l'isolamento categorizzante è insidioso perché rischia di compromettere la stessa utilità concettuale dell'identificazione autonoma della nozione: l'*esigenza* è, prima di tutto, il sintomo più manifesto dell'assiologicità immanente all'esistenza e come tale bisogna cercare di vederla al centro della vita a cui si mescola, in cui è inestirpabilmente insediata. ἄξιός *è meritevole, degno, vale la pena*: lo è per il soggetto che lo vuole, ne sente il bisogno, si dà da fare per raggiungerlo, per conseguirlo. Tutt'altro che ignaro della riflessione di Simmel, Max Weber sintetizza le più esperte meditazioni contemporanee sul valore concludendo: *valore è ciò che vale*; vale, appunto, per qualcuno, dentro un complesso di oggettivazioni in cui le azioni, col loro sforzo, si siano realizzate, soddisfacendo i bisogni avvertiti, perseguendo gli scopi ambiti. Al di là delle certezze irrigidite della valutazione giuridica, la valutazione morale condanna colui che si appropri indebitamente di qualcosa che non gli spetti, cui attribuisca valore, qualcosa che pur valga per lui, proprio perché, così, fraudolentemente si impadronisce di ciò che non

ha raggiunto con uno sforzo di complessa oggettivizzazione, con un *lavoro* che è fantasia di individualizzazione, aspirazione divenuta attività adeguata al soddisfacimento, acquisto, difesa, conservazione, perfezionamento, accrescimento dell'acquisto. Infatti, nessuna dottrina che respinga o neghi la proprietà coincide con l'elogio della sottrazione furtiva. Infatti, è possibile sostenere che un valore vada distribuito o ridistribuito secondo criteri diversi da quelli di un dato regime di godimento; non è sostenibile che debba essere goduto da chi ne riconosca il valore rifiutando l'avvaloramento che, con qualunque criterio, sia riuscito a individuarlo, mantenerlo, accrescerlo, perfezionarlo. La critica di un godimento può investire la validità delle sue ragioni, non teorizzare che, per mero arbitrio, un valore debba toccare a chi non l'abbia avvalorato. Nell'esperienza coesistenziale, l'importanza attribuita all'avvaloramento che un soggetto o un gruppo di soggetti abbia compiuto è così grande che la discussa o discutibile origine del possesso di un valore finisce con l'essere trascurata, nell'opinione prevalente, se il soggetto, i soggetti abbiano mostrato con la loro concreta, prolungata attività di essere degni del valore goduto. Queste prese di posizione della morale comune valgono sia per il godimento di un bene materiale, sia per la fruizione di un sentimento, di un affetto, di un ideale.

Ogni teoria dei valori che prescindendo dall'avvaloramento e dalla sua valutazione nel costume morale corre il rischio – voglia o no – di scivolare verso la fiducia accordata a tavole di valori dottrinarmente sussistenti al di fuori della loro esperienza. La vera assiologia deve tener conto della assiologicità immanente al vivere: l'attività morale non appartiene soltanto a momenti-limite, in cui possa culminare, talvolta, una dubbiosità costretta a risolversi in una decisione ardua o dolorosa, ma domina il quotidiano, continuamente operando per differenziare le indifferenze, per allarmare le inerzie. L'inquietudine del valore sta dentro l'opacità della giornata più comune; s'insinua improvvisa nell'automaticità di una *routine*; incrina lo spessore più fitto di un comportamento ottuso; turba, inattesa, la sonnolenza del conforme o s'inserisce tra le sue pieghe. In ogni momento, un nostro atteggiamento prende posizione decidendo fra valori, determinando valori. Anche senza notarlo, noi non facciamo che esperire valori, viverli rispettandoli od offendendoli, nel piccolo e nel grande (ammesso che, in tal caso, simili misure abbiano senso). L'assiologicità immanente all'esistenza è tale che non c'è immoralità che non sia commessa sulla base di tentativi di *giusti-ficazione*; possono essere tentativi intellettualisticamente raffinati o confusamente elementari, ma sono sempre riconoscimenti resi all'ineluttabilità assiologica propria dell'umano: attestazione di una qualità specifica ineliminabile dall'esistenza dell'uomo come insoddisfazione rinnovantesi. Non c'è

nessuno che sia pronto ad ammettere di voler compiere, di aver voluto compiere, un'azione «immorale». L'ipotetico, letterario *immoralista* che sia disposto ad ammetterlo, per farlo, deve cercare di costruire intorno alla sua ammissione una faticosa teoria dell'immoralismo, la quale subito si iscrive, per diritto o per rovescio, fra le filosofie della morale. In questo ambito, perfino la teorizzazione del non dover giustificarsi è una giustificazione. Nel *Fermo e Lucia*, in luoghi dove il moralista acuto troppo frequentemente prende la mano al l'artista ancora incompiuto, Manzoni tocca un tema a lui caro osservando, con una notazione divenuta poi meno va sta: «Piacesse a Dio che per commettere l'iniquità gli uomini fossero costretti di confessarla apertamente; l'iniquità trionfarebbe meno sulla terra». La dichiarazione d'iniquità, in prima persona, è, più che rara, rarissima, perché perfino l'iniquo crede nei valori, anche al valore che, in una data circostanza, insidia od offende; perciò ha in se stesso, ad uso di se stesso, un rozzo sistema di abbozzate giustificazioni dell'iniquità che voglia commettere o abbia commesso.

Tuttavia, ammessa l'assiologicità ineliminabile, la discussione più viva verte intorno ai criteri di riconoscimento dei valori: perché quelli in base a cui noi riproviamo l'uomo iniquo sono più validi di quelli che egli abbia abbozzato per giustificare, negare la propria iniquità? Ad onor del vero, al punto in cui siamo col nostro argomentare, sappiamo già che improvvisare una morale non è impresa da poter riuscire al singolo che semplicemente cerchi un alibi teoretico alle proprie velleità singolaristiche. Ormai, più in generale, abbiamo inteso che una morale non s'improvvisa: una morale implica solidarietà e coerenza di azioni oggettivate e oggettivantisi nel dispiegarsi di un'esistenza che, per essere, deve essere coesistenziale, rimanere fedele alle implicazioni delle sue stesse possibilità di coesistenza.

Ciò non toglie che le esperienze morali siano molteplici e le filosofie morali siano innumerevoli. Il riconoscimento doveroso di questa pluralità sembra, in etica, particolarmente sconcertante. Il pluralismo morale pare quasi lo scandalo dell'etica: molte filosofie, infatti, si adoperano volenterosamente per cancellarlo, per negarlo. La discussione sul tema, non ignota all'età arcaica e classica, in età moderna, nell'ampliamento degli orizzonti geografici e storici, assume caratteri assillanti, fino a esasperarsi, in età contemporanea, nella *vexata quaestio* della «crisi dei valori», quasi premessa e annuncio della decadenza della visione «europeo-centrica» della vita, del cosiddetto «tramonto dell'Occidente». L'assillo incomincia ad essere pungente specialmente a partire dal Settecento, giacché il secolo XVIII, riferendo o ipotizzando esperienze di civiltà morali profondamente diverse, osservate in esplorazioni e viaggi reali o fantastici, intercontinentali e perfino interplanetari (tipico, in proposito, il *Micromegas* di Voltaire),

con particolare spregiudicatezza segnala la relatività di valori ritenuti, per assenta tradizione millenaria, più che stabili, immutabili. È vero che a una concezione morale sensibile un simile presunto immobilismo di contenuti morali può apparire più pernicioso di qualunque mobilità relativistica; ma è pur vero che l'ansia dell'insicurezza dei criteri nel giudicare dei valori, quando non sia sintomo di timidezza etica, è segno di una preoccupazione già qualificata e qualificante. In preoccupazioni di questo tipo si annida il timore che l'improvvisazione stravagante di colui che abbozzi una morale da avvolgere come una specie di vessillo teoretico intorno alla propria immoralità giustifichi effettivamente la condotta ingiustificabile e tolga ogni giustificazione alle tesi morali che la contrastino nella opposizione dell'azione e del pensiero. Dissolti gli speranzosi ottimismo del secolo XIX intorno a «le magnifiche sorti e progressive», già oggetto di tanto amara ironia, il secolo XX conosce efferatezze e crudeltà vissute perfino al centro di società egregie per alte tradizioni civili, quindi angosciosamente chiede precise sicurezze etiche in base a cui fronteggiare e condannare la perversità. Ben comprensibile è la validità di queste richieste. Eppure, non c'è sicurezza di automatismo etico che possa essere ripristinata per garantire dalle insidie dei valori rinnegati o, peggio, stravolti. Occorre, anzi, avere l'onestà intellettuale di dire apertamente che i risultati più persuasivi degli ultimi secoli di riflessione sul problema morale inducono a guardare con sospetto ogni consolidata sicurezza etica, non perché sia favorita o esaltata la fragile inconsistenza delle tremule perplessità dubbiose di tutto, ma perché, dentro un ordine umano non ordinato bensì ordinantesi, i valori vigoreggiano per la loro stessa insicurezza, che sprona alla difesa, alla accettazione animosa delle «sfide».

In una visione agonistica della morale in cui i valori *sicuri* sono quelli che siano rassicurati, confermati dall'attività etica degli uomini che li vivono, una sicurezza morale per sé stante è mal concepibile. Tutto sommato, da Kant in poi, valore *sicuro* è soltanto quello per cui l'uomo sia disposto ad agire servendolo nel convincimento che la sua azione, esercitata in tale servizio, ubbidisca a un principio che non violi la possibilità di fondazione di una legislazione universale. Questa è già una concezione *attiva* della morale, veramente *autonoma* perché finalmente subordinata all'uomo agente, nell'universale rispetto dell'umanità. Perciò è una concezione in cui la normatività del valore, più che essere stabilmente in sé, deve di volta in volta affermarsi, in polemica con l'anomia, nel confronto con specifiche antinomie. Così, il *valore* si qualifica nella relazione con il *disvalore*. Uno dei più penetranti studiosi italiani di etica del primo Novecento, Lodovico Limentani, mostra di avere assimilato la lunga meditazione

postkantiana e neo-kantiana della filosofia morale circostante quando scrive nel suo volume su *I presupposti formali della indagine etica*: «Non c'è, in verità, valore senza un disvalore corrispondente». A rigore, la premessa di tale immanente *polemicità* del valore è la concezione attiva della morale d'influsso kantiano. Col suo stesso porsi, il primato della ragion pratica implica il carattere affermativo, anti-negativo del valore, che non è perché è, ma perché si fa. Spetta all'uomo affermarlo nella sua universalità, riconoscibile universale in cospetto dell'umanità. Non meraviglia, dunque, che simile visione agonistica dell'etica non soltanto consideri con diffidenza ogni richiesta di valori *sicuri* in sé e per sé, ma sia pronta a spingersi più oltre, fino a privilegiare eticamente nell'attenzione accordata, i valori insicuri, avvertiti come tali dall'umanità nei suoi momenti più rischiosi e perciò riconosciuti e riavvalorati. Infatti, questo è un tema consueto a un altro acuto moralista contemporaneo, il Dupréel: «Soltanto i valori minacciati sono davvero considerati valori e non cose». Nella valutazione morale moderna, un valore in sé sussistente, intangibile nella sua inalterabilità, appare tanto sostanzializzato da essere cosificato. Tentare di essenzializzare nuovamente i valori per metterli al riparo dalla «crisi» è progetto destinato a fallire perché non tiene conto della profondità del processo di de-essenzializzazione (di deontologizzazione) del pensiero moderno. Cercare *essenze* nuove fuori dell'ontologismo è, se non contraddittorio, forviante.

Disintegrato l'ordine ontologico in cui i valori possano essere idealmente depositati una volta per tutte, a disposizione dell'umana utenza; rifiutata la filosofia come monistica cosmologia fisico-metafisica, una teoria di valori sussistenti in sé e per sé, separati in un loro «regno», manca di ogni sostegno. Se questo è vero, non rimane che riconoscere francamente: i valori non sono che valorazioni. L'eticità è nella formazione dei valori.

Codesto congedo definitivo di ogni contenutismo etico, implicando, con la pluralità dei valori, il riconoscimento della qualità di valori a quelli esistenti in un sistema non solo diverso dal sistema in cui io credo e opero, ma perfino opposto a tale sistema, non licenzia il cosmologismo per accogliere e favorire il caos della, nella morale? Invece di affrettarsi a prendere per buone queste diffuse opinioni scandalizzate, giova riflettere. Anzitutto, bisogna constatare il fatto che ogni società che non sia chiusa dentro le primitive necessità di un aggressivo isolamento, nello stabilire un contatto con lo «straniero», superata la meraviglia della diversità, oltrepassata la prima istintiva ostilità verso la «stranezza» dell'«estraneo», riconosce nell'altro da sé la presenza di valori. È bene non dimenticare che proprio la civiltà occidentale si è formata intorno al suo primigenio nucleo ellenico attraverso la consapevolezza caratteristica di un *diverso*: la prima

europietà si forma nello scontro faticoso del V secolo a. C. tra Greci e Persiani perché l'intelligenza greca si qualifica nella propria maturata individualità non con un semplice, angusto disconoscimento, ma con un elevato riconoscimento: i valori di cui si sente portatrice sono incompatibili con quelli avversari; ma anche i valori avversati sono valori: anzi, la premessa dell'attiva avversione va cercata nella presa di coscienza della diversità irriducibile, che contiene l'ammessa attribuzione della qualità di valori ai contenuti dei costumi e degli ideali tenacemente osteggiati. I *Persiani* di Eschilo sono il documento culminante di tale ammissione, che non esclude il rifiuto, ma, al contrario, lo motiva. La motivazione del rifiuto di un valore, infatti, fa parte della ragionata giustificazione del valore da affermare contro il rifiutato. Ciò inoppugnabilmente prova che l'esperienza morale, anche nelle sue avversioni più caratteristicamente pugnaci, non nega, nella duplicità dei valori, la loro pluralità.

La mancanza di valore è nella indifferenza non nella differenziazione, combattiva e no. Se l'altro vive secondo valori diversi dai miei, non vuol dire che non ci sia nessun valore, vuol dire che ci sono più valori. Se dovessi disconoscere tutti i valori differenti da quelli secondo cui io vivo, cadrei in un assolutismo etico certamente non meno grave del relativismo etico: gli effetti dell'uno non sono meno lamentabili degli effetti dell'altro. È singolare che la denuncia morale del secondo fenomeno sia meno intensa e diffusa della denuncia del primo, che è almeno altrettanto temibile.

Il fatto è che anche l'uomo progredito, reso esperto della poliedricità delle relazioni umane attraverso le varie necessità della coesistenza, conserva nel suo profondo qualcosa dello spirito del *clan*, per cui ancestralmente tende a considerare *valori* esclusivamente quelli in base a cui vive. Senza dubbio, c'è, in questo, una istintiva necessità di difesa, connessa a un bisogno di aggressiva risolutezza: ogni uomo ha principi che sente indiscutibili. Però, la vera fermezza dell'indiscutibilità non è quella del nondiscusso, bensì quella del già-discusso, del già esperito. L'esemplarità etica di Socrate è tale per ogni uomo ragionante perché – in contrasto con la verità etica arcaica tradizionalmente accettata come dato – è pronta a mettere in discussione tutto, perfino il proprio vivere e il proprio morire. La scelta definitiva, nella sua eroica irremovibilità, è indiscutibile perché è stata discussa e nessun altro argomento contrario convincente può essere ancora proposto dal «buon Critone» o da altro interlocutore, sicché tocca al saggio concludere coerentemente con l'affermazione decisiva consacrata dalla frase famosa: «Io non ora per la prima volta, ma sempre, sono stato siffatto da non dare ascolto a nessun'altra cosa di me se non alla ragione: a quella, dico, che, ragionando, mi sembri la ragione migliore». La discutibilità dialogicamente aperta non va

confusa con l'inconcludenza. L'indiscutibilità di un principio non è sempre nelle parole, ma talvolta nei silenzi in cui esso sia stato dibattuto tra le dialoganti voci di una coscienza. L'indiscutibilità che risulti solamente da un verboso discutere è, infatti, la più fragile, la più esposta alle revoche rapide dei ripensamenti improvvisi che abbiano trovato altre parole con cui puntellare la loro opinione. La più vera indiscutibilità di un principio è quella che sia vissuta, non parlata fino in fondo. In materia, il criterio di discernimento sicuro è sempre l'antico: *verba rebus proba*. Nell'acquisita indiscutibilità autentica, le persuasioni veramente ferme, veramente ben ragionate, sono quelle che resistono non al controllo delle parole, ma al collaudo dei fatti.

Chiarito ciò, si vede bene che l'indiscutibilità del già discusso non indebolisce l'azione, ma la rinsalda. Il caso di Socrate è esemplare anche per questo. Non è vero che colui che sia aperto alla discussione dei valori, che sia disposto al riconoscimento di valori differenti dai propri, diventi debole ed esitante nell'affermare i propri. Al contrario: chi ha valutato i vari aspetti di un valore nella sua piena problematicità, alla fine sa difenderlo, sostenerlo, col vigore della consapevolezza tradotta in energia di azione, pronta alla duttilità come alla irremovibilità. È una condizione rara, ma è la più sicura condizione dell'energia morale. Sarebbe errore, per la sua rarità, non prenderla in adeguata considerazione. Infatti, proprio per tale rarità, la forza di convinzione del persuaso che sia fornito di chiara e forte consapevolezza si moltiplica attraverso innumerevoli influenze, evidenti e nascoste, anche imprevedibilmente lontane dalla loro sorgente, operante nel tempo e nello spazio attraverso una serie di onde di rifrazione invisibili ed efficaci. Il raro e l'invisibile hanno una vigoria che è grosso sbaglio dei grossolani trascurare. Nell'esperienza dei valori etici, l'efferatezza del disvalore appare dominante, spesso vittoriosa, soprattutto perché il vistoso è veduto di più e dai più. Tuttavia, prima di invocare un'esperienza come probativa, occorre sapersi non arrestare alla superficie del mondo storico assunto quale campo sperimentale.

Quando si sostenga, come noi sosteniamo, che i valori sono valorazioni e che l'eticità sostanzialmente consiste nell'attività formativa dei valori (il riconoscerli, a rigore, partecipa del formarli e del riformarli) non si annulla l'obiettività dei valori, ma si concreta la loro obiettività autentica nella loro oggettivazione. Se una giustificazione etica non s'improvvisa, una oggettivazione etica non si compie *ex abrupto*. L'*abrumpere* non è dell'attività etica. La sua prerogativa è nel tenace costruire. Il suo più energico e illuminato riformare è prima di tutto un formare.

La presenza del valore implica costruttività e costruzione. Se non si perda di vista questo aspetto, si capisce come siano da accogliere con

estrema prudenza le tesi che, nell'ambito di una opportuna concezione pluralistica, insistono sulla *scelta*, o addirittura sulla *opzione*, come creazione di valori. La valorizzazione non è un atto soggettivo volontario che si limiti a un'azione selettiva fra due o più valori. Certo, nelle nostre scelte, noi decidiamo (come notava già Shaftesbury) sulla base di nostre priorità. Ma la stessa priorità che noi accordiamo a un valore invece che a un altro nasce sì da una nostra decisione, ma non è tanto dell'atto prevalente come tale, bensì del sistema personalitario che noi complessivamente siamo e che in quell'atto si manifesta, si ribadisce. Se la valorizzazione si limitasse al semplice atto valorativo, all'uomo toccherebbe selezionare i valori umani, non formarli: essi starebbero in sé, in attesa della scelta, in una loro realtà anteriore ed esterna. Limitarsi al momento selettivo tra valori è guardare la fase parziale di un processo che, invece, va considerato nella sua interezza. La stessa storicità dei valori che situazionalmente ci stanno intorno nell'epoca che è nostra, nel sistema di criteri che è nostro, nella società in cui viviamo, non deve mai indurci a valutarli in una loro pretesa circostante esteriorità, successivamente interiorizzata dalle nostre decisioni sopraggiunte. Noi oggettiviamo umanamente i valori se li viviamo. La dinamicità strettamente umanistica della valorizzazione come tale è compromessa se i valori siano imposti da un *essere sociale* ipostatizzato come un *quid* isolato, contrapposto a una *coscienza* altrettanto isolata. Codesto *essere sociale* può troppo facilmente fornire pretesti speculativi a una reviviscenza ontologica: la plurima varietà delle società, irriducibile all'unicità di un ideologico *essere sociale*, richiede che strutture e sovrastrutture siano studiate di volta in volta nella loro situazionale storicità: non in un essere che, unificandole, pretenda rappresentarle, ma nelle molteplici esistenze che, di fatto, le differenziano.

Tuttavia, per significare la mobile varietà dei valori che presiedono alla molteplicità delle esistenze, nel sottolineare debitamente la fine del tentato monismo etico come condizione caratteristica del mondo moderno, non seguiremmo la formula del ripristino del «politeismo», suggerita da J. S. Mill e accettata da M. Weber. Non è vero che la progressiva disintegrazione della razionalistica, armonica riduzione all'Uno, vittoriosamente tentata «per un millennio» dalla grandiosità metodica dell'etica patristica e scolastica, faccia «levare gli antichi dèi dalle loro tombe», chiamandoli a «dominare di nuovo sulla nostra vita, riprendendo quindi la loro eterna contesa». L'immagine è mal scelta: i nostri valori non sono mitologiche rappresentazioni, bensì vissute affermazioni. Perciò non ci muoviamo tra di loro scegliendo e optando, ma decidendo, affermando, formando. E questa decisione non è un semplice *decidere-tra*, ma un maturato *deciderci*. L'insolubile antagonismo dei valori è, senza dubbio, particolarmente vivace dentro

l'eterogeneità delle relazioni proprie delle convivenze dell'età moderna e contemporanea. C'è una buona parte di verità nella tesi di M. Weber: «La vita, in quanto deve fondarsi su se stessa ed essere compresa in se stessa, conosce soltanto il reciproco eterno conflitto di quelle divinità, ossia, fuor di metafora, l'impossibilità di conciliare e risolvere l'antagonismo tra le posizioni ultime, in generale, rispetto alla vita, vale a dire la necessità di *decidere* per l'una o per l'altra». Ma lo stesso Weber, approfondendo la sua posizione, si è preoccupato di chiarire che l'uomo non vaga tra scelte possibili, uguali, davanti a lui: la scelta dei valori, in quanto è orientamento fondante una personalità, impegna tutta una personalità, la mette alla prova. Da un lato, ogni nostra decisione decide di noi; dall'altro, noi, a ogni decisione, nel rinnovarci, ci confermiamo. Noi decidiamo come abbiamo deciso noi stessi. Una nostra improvvisa decisione stravagante, capace di marcare in profondità il nostro vivere, non è – come sembra – imprevedibile novità balzana, ma rivela un'irrequietezza nascosta, denuncia una debolezza occulta. Viceversa, lo sdegno irrigidentesi in un'intransigenza morale inattesa mette in luce una robustezza etica insospettata. In casi come questi, la decisione è manifestazione del già indeciso o del già deciso. Eppure, essa è sempre nuova: la situazione da cui emerge con la puntualità della propria richiesta è diversa da ogni altra: è questo *novum* che dobbiamo affrontare, modificandolo ed essendone modificati. La *decisione* è un *impegno* che costringe a uno sforzo, condizionato dalle circostanze in cui un destino si svolge; ma è tale per la vigoria con cui fronteggia quelle circostanze inserendovisi per modificarle. Un impegno etico autentico è tanto dominato dalla situazione in cui si trova quanto domina la situazione in cui opera: la verità dell'azione nasce dal confronto di questi due condizionamenti; è il risultato di una vigorosa contrapposizione. Chi perda di vista la duale dialetticità irresolubile dei due termini contrapposti, e guardi solo all'uno o all'altro, ha una visione ridotta e riduttiva della vita etica e della relazionalità dialettica.

Non c'è momento che non possa essere per noi il decisivo. In questo senso, Jaspers ha ragione di mettere in guardia: «In ogni istante noi ci troviamo al crocevia dove ci è proposta la possibilità di diventare noi stessi grazie alla ragione. Qui è la decisione da prendere». Ma questo vuol dire che la ragione non è indipendente dalla decisione; anzi, ne dipende; è diversa, dentro l'esistenza, a seconda della stessa decisione presa: infatti, «spetta a ogni uomo realizzare se stesso». Il conflitto dei doveri, valido in ogni tempo, ma esasperato in un mondo dominato da eterogeneità e mobilità, partecipa meglio di ogni altra forza a questa realizzazione perché plasma la personalità costringendola a decidersi, nel decidere. Io non scelgo con un presunto libero arbitrio

indifferenziato: scegliendo, mi scelgo e, nella ritornante innovazione di ogni decisione, almeno per qualche verso scelgo come mi sono scelto. La possibilità delle scelte pluralizzate non disintegra la personalità, ma la rinvigorisce. Simmel, sempre particolarmente sensibile al tema del conflitto dei doveri, giustamente è convinto che il conflitto sia «la scuola in cui l'io si forma»: «Chi non ha mai sperimentato un conflitto di doveri non può aver compreso nella loro vera intensità le richieste che gli rivolgono le cose, gli uomini, le idee».

A rigore, il conflitto dei doveri, rivelatore del conflitto dei valori, non fa che formarci, plasmarci, perché al conflitto noi ci siamo formati, plasmati. Nell'appropriare del nostro ambiente culturale e fisico, nel resistervi; nell'adattarci ad esso, nel cambiarlo, nel rifiutarlo, la nostra esistenza, già originariamente, è tutta, in sé, conflittuale. Nello sforzarsi di favorire e migliorare l'impiego delle nostre inclinazioni, nel tentare di compensare i nostri difetti, le nostre inferiorità, noi non facciamo che *valorizzarci*. Non soltanto ogni civiltà, nel suo complesso, come nota Freud, si costruisce intorno ad alcuni «punti fermi idealizzati», che sono l'idealizzazione (più o meno narcisistica) dei primi risultati meglio conseguiti; ma ogni uomo civile, dentro le varie civiltà, mentre fa suo l'orgoglio delle idealizzazioni della società cui appartiene, costruisce se medesimo a sua volta idealizzando ogni proprio successo, ogni sforzo superato. Adler ha messo bene in evidenza come il «piano di vita» di ognuno sottintenda, non possa fare a meno di sottintendere, l'immagine ideale che ognuno si è formato, si va formando di se medesimo. Se in qualche misura non ci idealizzassimo, nel fatto, non ci faremmo. L'instaurazione personalitaria richiede che le varie inerzie siano vinte da uno sforzo che riesca a organizzare la mobile unità del sistema della personalità intorno a un progetto che realizzi l'esistenza sospingendola non verso ciò che ha ed è, ma verso ciò che le manca, che ancora non è. Anche per questo, ogni decisione, pur con tutto il suo autonomo potenziale formativo, non sta mai a sé, ma è il momento di un processo in cui il decidente è quale già si è deciso, e in ogni sua decisione non può non portare quella idealizzazione di sé che lo ha aiutato a costruirsi, a resistere, a esistere, e che non può non influire su privilegiamenti e su repulsioni. Possiamo sì stare in guardia verso gli uni e le altre, ma anche questo nostro attento vigilare partecipa dei nostri criteri di scelta, per un verso o per l'altro.

Insomma, la valorizzazione è decisione in quanto non è il momento soggettivo di una scelta, effimera, ambulatoria, capricciosa, ma è – ogni volta – la realizzazione in cui tutto un impegno esistenziale si oggettivizza. La momentanea scelta del disvalore, che rallenta o arresta l'espansione personalitaria, immeschinisce l'atteggiamento,

restringe l'azione e pretende sottrarla alle coesistenziali solidarietà dell'agire, è una scelta isolabile in un semplice atto soggettivo. La decisione per il valore no. Essa viene di lontano, affonda nelle radici stesse dell'agente, condensa in sé l'integrità di un'esistenza, si protende verso successive relazioni e intersezioni, che non chiedono restringimenti ma ampliamenti. La decisione per il valore, che si concreta necessariamente nella decisione per un valore, compie l'itinerario della tensione, nasce dall'assenza e tende a trasformare il *deficere* in *efficere*, dentro lo spazio esistenziale di una efficienza inevitabilmente insoddisfatta. La decisione valorativa non è semplificabile nei termini elementari di un'opzione tra due uguali possibilità, formalmente equidistanti dal soggetto, perché è sempre collegata, attraverso nessi remoti e inconsci, con l'alternativa originaria autentica che è l'alternativa esistenziale: quella per cui il vivente ha scelto di accettare l'esistenza. Tale accettazione, nella sua radicalità profonda, vale per tutti gli uomini, ma è differente per ciascuno: ogni decisione successiva è diversa anche perché ognuno si atteggia diversamente rispetto a quella accettazione, consapevole e no.

Decidere per il valore non è aggirarsi in un universo di informi possibilità, ma è saper stare con responsabile coerenza nella situazione in cui, di volta in volta, il continuare a vivere ci pone. Quale che sia la logica della valorizzazione, la sua struttura dipende dall'atteggiarsi nell'esistere e rimette in giuoco, con ogni comportamento, tutto il destino morale della personalità, la sua condotta. Ogni decisione conferma e rinvigorisce l'instaurazione personalitaria. Nel capitolo conclusivo di *Storia ed escatologia*, R. Bultmann, ricollegandosi liberamente ad Heidegger, ha ragione di vedere in ogni decisione valorativa del soggetto la puntuale realizzazione di una scelta in cui si consuma la storia universale, riportata, con felice capovolgimento, alla storia personale. La cosmologia viene così subordinata alla morale, la *Weltgeschichte* assoggettata alla biografia etica di ciascuno. La forma del mondo è connessa col mio formarmi. In questo orizzonte, la teologia nuova, mentre mi propone la sua immagine di Dio, dipende dalla mia scelta per Dio; la vera escatologia si perfeziona nella scelta di ogni cristiano per l'Uomo-Dio; il Figlio dell'Uomo rinasce dall'uomo, soffre per lui e con lui; per questa sofferenza partecipa oblia nella crocifissione, nell'abbandono della agonia, la stessa resurrezione, sicché la storia della salvezza si riconosce in quanto storia di sacrificio: «Ogni momento è quello della responsabilità, della decisione». «Il corso del processo storico dipende dalle decisioni dell'individuo, e sulla responsabilità dell'uomo si fonda l'unità della storia». «La vita è sempre nel movimento storico e la sua autenticità è sempre davanti ad essa, nel futuro». «Ciò che chiamiamo *personalità* è storico-temporale, e costante solo in quanto possibilità sempre da

realizzare. La personalità non è una sostanza al di là delle decisioni, e per la quale le concrete decisioni storiche siano solo accidenti. La mia concezione di me stesso come personalità dipende dalle mie decisioni».

Nella oggettivazione, che raggiunge l'universalizzazione, il *decisionismo* morale non soltanto smentisce l'asserito scandalo della sepsi etica, ma ottiene la sanzione perfino di una conclusione neo-teologica, come una delle conclusioni possibili. Tuttavia, proprio qui, di fronte all'ampiezza dei contenuti dei valori che le decisioni, oggettivandosi, possono affermare, si ripresenta la perplessità dello sgomento etico, preoccupato più che mai del relativismo insito nel pluralismo assiologico. Ma questo sgomento – va detto con franchezza – se si ostina a ripetersi, più che un appello alla sicurezza dei valori è un sintomo di intima insicurezza morale. Il panico di fronte alla pluralità dei valori rivela una sfiducia morale che l'etica contemporanea deve denunciare. Nell'eterogeneità, ormai pienamente conosciuta, delle posizioni liberate da ogni datità di tipo arcaico, io non posso ignorare che il sistema di valori che regge la mia esistenza personale non è l'unico, non è il solo sistema possibile: il monismo etico, con le sue basi ontologico-cosmologiche, è sgretolato dentro di me prima che nel pensiero e nel costume circostanti. Affaticarsi a raccoglierne gli sparsi frammenti sarebbe un lavorare a ricostituire artificialmente un'unità infranta: codesti restauri malaccorti nascono, appunto, sotto il segno dell'artificio. Non c'è *revival* dottrinario che non sappia di esumazione.

In cospetto dell'esigenza etica, il pluralismo dei valori non ha bisogno di adattamenti o di occultamenti che aggirino il problema. Se il pluralismo implica la relatività dei valori rispetto a ogni esperienza esistenziale, ebbene si può sostenere, parafrasando Troeltsch, che un relativismo di questo genere non esce dall'orbita dell'etica proprio perché è un *relativismo di valori*: discute quale sia il riferimento valorativo, non lo nega. Relativa, per dir così, è la relazione al valore. In fondo, simile relativismo è un relazionismo assiologico.

Il valore non è opinione fuggacemente proposta, ma è affermazione creatrice di oggettivata oggettività: tanto si muove nella pienezza della realtà etica che vive come testimonianza di vita. La decisione valorativa – lo abbiamo visto – non è semplice opzione, ma slancio di esemplarità che sintetizza e rappresenta tutta una tensione. Tale tensione non esiste se non esistono, alle sue radici, responsabilità, dedizione, tenacia, fedeltà, coerenza. Non è un parere espresso, ma un'esperienza fortemente vissuta. Certo, la mia espansione personalitaria è un fatto che per farsi realizza l'idea che mi sono fatto, che mi vado facendo, di me in conformità con i miei principî: in ultima analisi, l'esperienza etica è realizzazione di ideali, la

valorazione è concretizzazione di idee collaudate in una situazione. La morale non è che un processo di idealizzazione del vivere. Ma gli ideali etici non sono tali se non si *giusti-ficano*, se non sanno *verificare* se stessi. La valorizzazione compie il valore perché è azione-per-un-valore. «L'eticità – dice ancora Jaspers – è nell'agire la validità universale»: «Che io abbia scelto o no un'idea è cosa che si dimostra soltanto nel fatto che io viva o no secondo di essa». Il valore vive se io lo vivo. Ogni vita, qualunque sia, ha la sua grandezza nel suo poter essere testimonianza di un valore. Se tale principio è salvo, l'intera validità dell'etica è salva. Su questo sfondo, i valori, per quanto insicuri, proprio perché insicuri, vigoreggiano come non mai. Il loro valere dipende dalla energia etica dei loro *testimoni*, che con la loro fedeltà alle loro convinzioni siano capaci di formare, per essi, intorno ad essi, formazioni etiche organiche, persuasive, esemplari, tese alla comprensione integrale dell'umanità, rivolte alla universalizzazione.

Il riconoscimento della pluralità dei valori non approda né al neutralismo pigro, né all'eclettismo accomodante, né all'indifferentismo svagato, né allo sperimentalismo estetizzante. Al contrario: nella pluralità, solo la dedizione assoluta all'interesse dominante intorno a cui tutta la mia esistenza si accentra può dare veritiera unità alla serie aperta delle mie decisioni nella imprevedibile varietà delle circostanze, rendendo, col complesso delle mie azioni, convincente testimonianza della bontà dei valori da me affermati. Nella capacità di convinzione resa dal mio agire è la sola forza disponibile per la competizione tra i valori. La pluralità dei valori non conclude nella passività dell'indifferenza, ma è la migliore premessa della lotta per la persuasione; una lotta che, nel reciproco rispetto delle personalità e delle idee etiche, può essere combattuta con durissima intransigenza, ma sulla base di un presupposto fondamentale: per riuscire a persuadere bisogna essere aperti alla persuasione. Posso persuadere l'altro solamente se sono pronto a essere persuaso dall'altro. Se il rispetto non si sublima in questa assoluta disponibilità, la persuasione autentica è impossibile. Il rapporto pedagogico è difficile proprio perché richiede che l'adulto persuasore sappia spogliarsi dell'autorevolezza che gli proviene dalla maggiore esperienza e sappia instaurare con l'educando una libera relazione paritaria, sola via di transito di una verace persuasione. La persuasione, se non è pronta a persuadersi, non persuade, non è se medesima. Infatti, suggestionare non è persuadere.

Nell'agonismo etico, la lotta per i valori è lotta per la persuasione: nulla di meno inerte, nulla di meno neutrale. Nel presunto relativismo, il pluralismo etico si risolve in una richiesta di impegno totale. Nelle sue applicazioni morali, l'esigenzialismo è esigentissimo. Tutti i lassismi del Novecento potrebbero essere analizzati come

fenomenologia dell'evasione da questa responsabilità: complesso di tentativi di rifiuto di conclusioni etiche tanto rigoristiche da essere, per molti, intollerabili. L'agonismo etico esige combattenti tanto moralmente agguerriti che, con la sua severità, finisce col favorire la timidezza delle fughe, la pavidità delle diserzioni, la viltà dei tradimenti. Si può discutere l'inflessibilità impietosa di questo rigore, che ha il torto di non avere rifugi, di non conoscere soste. Ma non si può confondere tale rigorismo pluralistico con lo scetticismo etico.

Una volta rimasti al di qua del bene e del male, confine umano insuperato e insuperabile, l'universalità dell'esigenza morale appare una sicura garanzia della validità dell'etica, quali che siano le insicurezze intorno ai contenuti dei valori. Del resto – secondo una giusta osservazione di Whitehead – nella varietà delle giustificazioni, «il dissidio sul codice morale prova il fatto dell'esperienza morale». La vera prova dell'esistenza dei valori è l'intramontabile discernimento tra i valori. Per questo perdurante discernimento l'esperienza etica è una esperienza di distinzioni e di discriminazioni, che sta al centro delle differenziazioni in cui l'esistenza si attua. L'insistenza della filosofia, delle filosofie contemporanee, dalla fine dell'Ottocento in poi, sull'*esperienza morale* come tale è, a sua volta significativa: i principî della moralità, invece che indagati in astratto, vanno cercati dentro l'esperienza che è qualificata dall'uomo come morale. Per la filosofia, è una maniera di prendere atto del fatto che *la morale vive sempre in una morale*, e qui bisogna cercarla. Nel libro, intitolato, appunto, *L'esperienza morale*, F. Rauh confuta il pregiudizio «cosalista» e «sostanzialista», che egli ritiene sia alla base delle critiche rivolte al pluralismo dei valori, sostenendo persuasivamente che l'infinità dell'esigenza etica non può essere vista che in una sua «localizzazione», dentro guise «particolari e concentrate»: non per niente lo stesso desiderio d'infinito si sente attraverso forme personalizzate, localizzate di desiderio; «La verità non è fatta dalla somma di tutte le verità. Il vero amore non è quello che passa di oggetto in oggetto»; «Seule une certitude localisée satisfait la conscience, donne le sentiment de la plénitude».

Guardata nelle prospettive speculative più varie, l'accusa di *relativismo* non fa più paura alle consapevolezze della nuova etica. Non per niente, un celebre passo di Dilthey presenta la «coscienza della relatività», acquisita dall'uomo, come il più vero momento conclusivo della liberazione dell'uomo: «La coscienza storica della finitudine di ogni fenomeno storico, di ogni situazione umana, la coscienza della relatività di ogni forma di fede, è l'ultimo passo verso la liberazione dell'uomo». «Ogni bellezza, ogni santità, ogni sacrificio, rivissuti e interpretati, schiudono prospettive che rivelano una realtà».

L'apparente *formalismo*, palese tributario della morale kantiana,

riconosce dignità etica a qualunque azione che abbia in sé la forza di espandersi in un'oggettivizzazione che attesti una tensione universalizzante: si rivela, così, come il solo metodo di conoscenza e comprensione della varietà infinita dei contenuti nella loro polimorfa esistenza.

Solamente il formalismo etico può diventare contenutismo reale, storicizzato nel suo tentativo di penetrare, comprendere qualunque *forma* in cui si sostanzia l'attivo desiderio dell'uomo di soddisfare il suo insaziabile bisogno di valori in una valorizzazione che lavori a colmare un'assenza creando, col suo espandersi, col suo realizzarsi, formazioni che coerentemente confermino la coesistenzialità dell'esistere oggettivando il soggettivo, fermando il fuggevole in produzioni etiche documentanti, nella vita di un *ethos*, la moralità dell'uomo. Ogni altro contenutismo etico è falso, per l'incapacità di conoscere le infinite forme dell'esperienza etica. Così, nell'aperta molteplicità dei contenuti, nel riconoscimento della pluralità delle dimensioni etiche, il formalismo si fa *formismo* e *formazionismo*, contrastando vittoriosamente l'opaca ottusità dell'amorfo.

Le abitudini morali degli uomini, che, nel loro oggettivarsi, sono creatori di civiltà etiche, si elevano a modelli e stili di vita. Ogni valore, in quanto sia oggettivata realizzazione di una tensione, diventa attestazione di universalità: è valore per questa attestazione fornita. Che sia valore, se sia valore, non lo dichiara una tavola che, prevedendolo, lo registri, ma lo dice la qualità, il modo dello sforzo umano in cui sappia compiersi, provando, nel finito, al di là della sua situata finitudine, la sua infinità tendenziale. L'esistenza, se vale, vale per le possibilità di valorizzazione di ognuno, che permettono a ognuno di inserire dentro la trama dolorosa della vita quelle figurazioni che sono le sue trasfigurazioni: compiti accettati, iniziative perseverate, fedeltà mantenute, affetti allargati, ideali perseguiti: realtà che – quali che siano – alla fine reggono, nella loro estrema delicatezza, nella loro duttile corposità, l'immane peso del vivere.

¹ Sull'attività giuridica vista come «predisposizione organizzata di mezzi di difesa», come concreto adempimento dell'imperativo «agisci per impedire che la realizzazione della tua individualità sia ostacolata nella necessaria espansione nel mondo storico», rinviando alla trattazione che è nelle nostre *Linee di una filosofia del diritto* (III edizione, Padova, 1968), specialmente nei capp. XIV, XV, XVI.

OGGETTIVAZIONE ETICA E ASSENZIALISMO

INTRODUZIONE

DI GIUSEPPE LISSA

Oggettivazione etica e assenzialismo (1981)¹ è l'ultimo libro di Pietro Piovani, il libro che egli ha scritto nella drammatica consapevolezza dell'urgere della fine imminente. Ma non per questo è semplicemente un consuntivo, il bilancio retrospettivo di un percorso finito e consegnato alla sua compiutezza. Né è la denuncia drammatica di una rottura, di un esito tragico tanto immaturo quanto irrimediabile. Visto dal punto prospettico offertoci da questo nostro presente, esso mi appare ora del tutto privo di quel retrogusto amaro che mi aveva partecipato in occasione delle prime letture. Non mi rendevo conto che la tristezza che esso mi comunicava era in me, causata da una separazione sempre vissuta come ingiusta e crudele. Ma, a ben guardare, le pagine severe di Piovani non hanno niente di quella tristezza aggressiva e sostanzialmente misantropa che attraversa tanti scritti sospetti di partecipare della moda letteraria interessata ad insistere sulle dimensioni nichilistiche dell'esistenza. Non c'è niente di triste e di melanconico in un'analisi dell'esistenza umana che, come si vedrà, dice sì alla vita anche nel momento estremo in cui il suo slancio esistenziale viene ad essere neutralizzato e vinto dalla forza soverchiante dell'inesistenza. Per quanto turbato possa essere stato nello scrivere le ultime pagine, mai egli si è lasciato sopraffare dall'oscuro piacere di una malinconia, suscettibile di gettare discredito sulla vita, che è stata, essenzialmente, per lui il banco di prova sul quale l'uomo può dare dimostrazione della sua vocazione e dignità etica. Per questo *Oggettivazione etica e assenzialismo* mi appare oggi come il resoconto di un tratto di cammino, estremamente significativo non solo per le rotture e i superamenti che lo contraddistinguono, ma soprattutto per le aperture che comporta. In questo senso più che a un esito mi fa pensare allo schiudersi di un nuovo inizio. Un'alba luminosa che non riesce ad offuscare nemmeno il presentimento che essa fosse destinata ad essere interrotta da un intervento bieco quanto cieco di una forza quale quella rappresentata dal male fisico che interrompe la sua vita, e che agì nei confronti di essa come una causalità tanto malevola quanto insensata. Un'alba che non sarebbe andata incontro né al suo meriggio, né al suo tramonto.

Ma alba di un pensiero che si apre la strada verso nuovi orizzonti,

dopo essersi definitivamente congedato da ogni forma di ontologia e dopo essere uscito dagli orizzonti di visibilità circoscritti dai modi di pensare messi in campo dal pensiero ontologico occidentale.

Se si guarda alla produzione collocata tra i *Principi di una filosofia della morale* e *Oggettivazione etica e assenzialismo* si vede che i numerosi articoli e saggi composti in questo periodo si configurano come un insieme di materiali, scomposti, ma pronti per una nuova composizione. Essi costituiscono l'officina nella quale Piovani compie i suoi esperimenti di pensiero, galileianamente, provando e riprovando, saggiando nuove aperture e, complessivamente, un nuovo modo di pensare. Per questo è importante dare uno sguardo a questo materiale, soffermarsi a considerare i percorsi aperti e i tratti di strada coperti. E questo è opportuno farlo, partendo da un breve scritto che precede di qualche anno la composizione di questi saggi, ma che si presenta a chi guarda oggi come un prospetto, un programma, un piano di lavoro che avrebbe dovuto essere realizzato negli anni per portare alla conquista di un nuovo modo di pensare e di un nuovo pensiero. Mi riferisco alle poche pagine pubblicate in *Appendice a Posizioni e trasposizioni etiche* col significativo titolo *Bisogno metafisico e assenzialismo*. Scritte a una certa distanza (1965) da quel libro di rottura che era stato *Giusnaturalismo ed etica moderna* (1961), col quale egli aveva preso le distanze dal giusnaturalismo nelle sue varie versioni, antica, medievale, moderna e contemporanea, mettendo una distanza siderale tra le sue posizioni attuali e quel peculiare giusontologismo, ereditato dal maestro Capograssi, che aveva contraddistinto la sua opera giovanile e che, a mio giudizio, era venuto progressivamente scomparendo nelle opere più mature, quelle nelle quali egli aveva trovato e definito il suo autonomo percorso di pensiero, Piovani mette in esse da parte ogni eventuale esitazione e mostra di aver operato una scelta netta tra tradizione metafisica e pensiero moderno. Non è certo casuale se ad apertura di discorso egli dichiara senza mezzi termini che pensiero moderno e metafisica ontologica sono estranei l'uno all'altra, ragion per cui o si è con l'uno o si è con l'altra. «La metafisica che il pensiero moderno sente radicalmente estranea a sé è, tutto sommato, quella che tomisticamente era definita: *scientia acquisita circa res divinas*; descrizione volenterosa dell'universale, perfezionamento soprannaturale del naturale, chiarimento dell'ordine circostante l'umanità, disvelamento più o meno parziale dell'incognito, avviamento allo studio della pianta topografica del mistero, introduzione alla teologia positiva, propedeutica dell'etica precettistica, preludio al diritto naturale»². Un mondo fondato sull'essere, illuminato dal Logos, consegnato a un ordine e a un'armonia accessibili alla ragione umana, istruita nell'intimità più

intima del suo essere, dal Maestro interiore che il frastuono del mondo impedisce di ascoltare. Siamo su un piano sul quale c'è solo l'essere e l'umano non è altro che una diramazione dell'essere, determinata dall'essere e orientata teleologicamente in direzione dell'essere. Proprio «una simile costruzione metafisica» è ciò di cui il pensiero moderno «è lo sconvolgimento e la critica», perché il pensiero moderno è, nella sua più intima vocazione, «il motivato rifiuto di acquisire tale “scientia”»³. Esso è, perciò, «una ribellione all'ordine soprannaturalistico, il quale presentava la filosofia come *loghia* di un *cosmo* naturalmente ordinato». In «contrasto con la concezione cosmologica e macrocosmica», il pensiero moderno è «umanistico e microcosmico». In quanto tale, parte quando si rompe l'alleanza tra fisica e metafisica, quando «la metafisica decade perché indissolubilmente legata a una *fisica* decaduta»⁴.

Si avvia, allora, il processo di autonomizzazione delle scienze che porterà progressivamente allo smantellamento dell'universo e alla fine dell'unità del mondo. L'orizzonte di visibilità che si schiude di fronte al pensiero moderno si dilata indefinitamente fino al punto da rendersi indiscernibile e incircoscivibile, e, al posto dell'unità delle cose, dell'unità del mondo, subentrano un insopprimibile pullulare di cose e la pluralità dei mondi. In queste condizioni, la strada verso la verità si interrompe e si nasconde. Infinite strade si aprono, tutte disposte a favorire la passione di ricerca degli uomini. Di più, poiché, in realtà, negli oscuri labirinti del mondo non v'è strada, già tracciata e da percorrere, poiché ogni strada è aperta e disegnata dal cammino di chi la percorre, le strade diventano tanto numerose quanto numerosi sono i cammini in cui gli uomini si impegnano. Tutto allora si trasforma e tutto diventa più incerto, perché tutto si presenta come ignoto. Ma l'ignoto esercita sulla ragione degli uomini nuovi il fascino supremo di ciò che è degno di stupire. Gli uomini si gettano alla scoperta, presi da una curiosità senza precedenti. Un'esplorazione immensa comincia. Essa procede nelle due più importanti direttrici. Quella spaziale prima: grazie ai nuovi strumenti che accrescono le capacità di vedere sempre più oltre, l'universo è scrutato e descritto fino nei più lontani recessi; grazie ai progressi della navigazione la terra stessa è percorsa da Nord a Sud, da Est ad Ovest e l'uomo viene a conoscenza di una estrema varietà di habitat, di modi di vita, di realizzazioni culturali, di sistemi ecologici. Quella temporale poi: filologia e storia collaborano per esplorare l'immensa polisemia del materiale storico e, al di là del mondo occidentale, la cui unità spirituale già appare in forse, altri numerosi mondi sociali, economici, scientifici, filosofici, etici, giuridici, religiosi richiamano un impegno esplorativo continuo e fecondo. Quella interiore, infine: l'uomo moderno non è solo scopritore ed esploratore di mondi esterni ma procede anche

all'investigazione del mondo della sua interiorità, il cui paesaggio gli appare ben più frastagliato e complesso di quello che risultava alla psicologia tradizionale. Si apre un processo di accumulazione indefinita. Niente può, infatti, intervenire per arrestare questa attività instancabile di ricerca e di scoperte perché nessuna certezza è suscettibile di arrestare la sete di conoscenza dell'uomo. Più il pensiero, esercitando le sue capacità di esplorazione, di penetrazione e di comprensione, avanza, più l'orizzonte di visibilità, entro il quale si muove, si allarga e più le dimensioni dell'esplorabile e del comprensibile crescono.

Perché una grande lacerazione è intervenuta. A partire dalla rottura che ha portato all'eclisse del cosmo, l'orizzonte della totalità si è dissolto ed è venuto meno. Come puntualmente aveva registrato all'alba del moderno, il primo pensatore moderno, Michel de Montaigne, l'uomo «non vede il tutto di niente». La fine del mondo dell'unità, determinata dal congedo dall'ontologia, colpisce alla radice l'albero metafisico del sapere. Nella nuova situazione, più nessuna «scientia universalis» (= pensiero dell'essere), più nessuna sistematica dei saperi appare possibile. L'uomo prende progressivamente consapevolezza che in un mondo frantumatosi in una indefinita pluralità di mondi non c'è altra alternativa che quella di dar vita a una indefinita pluralità di ricerche destinata a trasformarsi in una indefinita pluralità di saperi. Un sapere non è altro che il prodotto di una ricerca, di un'esplorazione, di una penetrazione, di una comprensione di ognuna di queste esperienze. Un sapere si sviluppa come descrizione di un territorio esplorato, conosciuto. In quanto tale, esso traccia mappe di strade, aperte, scavate e ordinate dall'attività di esplorazione stessa. Le vie descritte non esistono prima e a prescindere dal cammino che le traccia e che consente ad esse di venire all'esistenza. Come ha ben detto Giambattista Vico, nel moderno, a partire dal moderno «Verum ipsum factum». Il principio aristotelico-tomista per il quale «Verum est ens» non vige più. Nessuna delle vie, delle realtà, illuminate dalla conoscenza, esiste prima e a prescindere dall'atto di illuminazione e di messa in essere che le fa essere. Vale per le strade aperte e costruite dall'uomo moderno sui circuiti della conoscenza quel che secondo Machado vale per il viandante: «Viandante, son le tue orme\ la via e nulla più;\ viandante, non c'è via,\ la via si fa con l'andare»⁵. E poich é gli esploratori e le forme di esplorazioni sono estremamente numerose ed enormemente differenti tra loro, ne consegue che tra esse non c'è nessuna unità a-priori, ma diventa problematica anche l'unificazione. Col moderno irrompe l'incertezza, perché non c'è sperimentazione vera senza incertezza, così come non c'è nulla da sperimentare là dove tutto risulta già acquisito, certo. Come Pascal aveva ben capito, l'uomo moderno non

può procedere senza scommettere. Ma contrariamente a quanto egli suppose, non può puntare, nello scommettere, su una possibilità che metta fine alla necessità di sperimentare, interrompa il cammino e renda inutile il procedere, proiettando l'uomo in un tutto, il tutto di Dio, nel quale la tensione che lo spinge in avanti si placa, dal momento che il mistero di desiderio che lo costituisce si ritrova colmato. Né egli può ricostituire il tutto proponendosi come il punto di riferimento assoluto a partire dal quale ogni strada risulti illuminata e, quindi, facilmente percorribile al riparo da ogni rischio ed incertezza. Certo, non è facile vivere e procedere in compagnia dell'incertezza. Non tutti trovano la stessa intensa soddisfazione che prova un cuore indomito e coraggioso nell'accettare il senso di avventura che deve per forza accompagnare il viandante nel suo cammino di esplorazione. Generalmente si ha paura dell'incerto. Si ha paura del potere di destabilizzazione che un futuro oscuro trascina con sé. Per questo, fin dal momento in cui compie i primi passi fuori dal cosmo, dal mondo della sicurezza in cui era vissuto al riparo dall'angoscia, indotta dall'incombere del nulla, l'uomo medievale, l'uomo moderno è assalito da mille timori. E, prima di tutto, ambisce a ritrovare un punto di riferimento, una norma che lo sostenga, lo indirizzi e lo guidi. Ma non cerca sempre, con fedeltà all'originaria ispirazione umanistica che lo sorregge e lo sospinge in avanti, in direzione della sua individua realtà interiore. Spesso, fin troppo spesso, convinto che questo sia l'unico modo per ricomporre l'unità del tutto e mettere in salvaguardia la sua vita, si orienta in direzione di un principio assoluto, in grado di sottrarlo all'insidiosa minaccia di disgregazione insita nell'avvento del plurale.

Nessuno testimonia questo passaggio meglio di Cartesio. Inquietato e sollecitato dal dubbio di Montaigne, preoccupato dai colpi inferti dalla sua scepsti a una concezione totale e totalizzante del sapere e della vita, egli si impegna a fondare la nuova scienza su un nuovo principio. Un principio che, in maniera nuova, ricomponga in unità la totalità dell'essere, perduta sulla linea di confine che divide il medio evo dal moderno. Il suo soggetto, sia esso un ὑποκείμενον, una sostanza razionale, «collocata al fondo» ed esercitante la funzione di una ragione delle ragioni in grado di perseguire la «messa in forma di tutti i fondi» e di ricostruire il mondo attraverso la scienza e la tecnica⁶, sia esso, più semplicemente, un frammento di sostanza, ancorata, attraverso il duplice filo della ragione e della volontà, all'Essere di Dio, concepito, comunque, come sintesi di ragione e volontà, si propone come la radice che, supportandolo, permette all'albero metafisico del sapere di ricomporsi e di ricostituirsi, accordando così alla ragione matematica di offrire una nuova base di sostegno per tenere insieme il fisico e il metafisico, il naturale e il

sovrannaturale. È l'avvio di una dialettica che dominerà il moderno determinando la varietà dei percorsi attraverso i quali esso procede. Mentre una parte consistente del mondo intellettuale, espresso da quella grande potenza storica che è la Chiesa cattolica, si rinchiude nel fortitizio del pensiero aristotelico-tomista, ripetendolo, pedissequamente, come farà in parte la seconda scolastica, o, rinnovandolo, creativamente, come faranno, alcuni di questo stesso movimento nel Seicento, Alfonso de' Liguori nel Settecento, e, il neotomismo, fra Otto e Novecento, sempre servendosene per combattere la disgregazione provocata da un pensiero moderno identificato, in definitiva, con uno scetticismo dissolvente e dissolutore, destinato ad approdare inevitabilmente sulle desolate spiagge di un arido relativismo presentato come la maschera del nichilismo, grandi filoni di pensiero, che nascono anch'essi dalla preoccupazione di salvaguardare il mondo dell'unità, incalzati dall'assillo, dall'«incubo», dice Piovani, della polverizzazione, si mostrano impegnati, come Cartesio, al seguito di Cartesio, a ricostituire il mondo dell'unità, su basi che per quanto pretendano, di volta in volta, d'essere di natura matematica, fisico-naturale, storicociologiche, sono, in definitiva, sempre di natura metafisica. Reinterpretate dalla filosofia, pervicacemente impegnata a rifondarsi come nuova metafisica, perfino le scienze umane, nate e sviluppatasi come fattore di plurificazione, stentano ad «accogliere per intero l'appello alla valutazione dell'umano che è alle loro stesse origini», perché il «Geist» allunga su di esse «la sua solenne ombra»⁷. Ora, il «Geist», come lo pensa Hegel, non è, in effetti, altro che l'Essere che si pensa come identità di Pensiero ed Essere e che si pone, perciò stesso, come un movimento del tempo rivolto a neutralizzarne l'inquietante potere di dissoluzione e di disgregazione, inquadrandolo entro un rigido ordine razionale e orientandolo in direzione di una totalizzazione che si riveli in ultima istanza come radicale razionalizzazione. La storia viene elevata ad assoluto e si trasforma, da realtà mobile e differenziante quale è, in un grandioso processo unitario in cui si produce l'incedere del Logos. Essa assume allora la configurazione dell'«estremo rifugio dello spirito assoluto, ultima linea di difesa, hegeliana o hegelianeggiante, del logo, storicizzato non per storicizzare il conoscere ma per logicizzare la storicità»⁸. Il tempo è stretto nella morsa imprigionante della totalizzazione. Laddove la totalizzazione non è però da intendere, come accadeva nell'impostazione di Kant, dentro lo schema dell'intuizione, in maniera tale, cioè, che per totalizzazione si possa intendere sia un insieme di oggetti, sia l'operazione intellettuale di unificazione di questo insieme. In questa impostazione, infatti, i due sensi si corrispondono, almeno fino a quando totalità e totalizzazione restano entro i limiti dell'intuizione

sensibile, laddove il pensiero totalizzante è capace di percorrere tutti gli elementi di questa intuizione. Ora, per l'appunto, l'opera di totalizzazione non consisterebbe per il «Geist» a limitarsi a questa operazione che si contiene semplicemente nei limiti del movimento che porta a compimento la rappresentazione, facendo il giro di tutti gli elementi che fanno parte dell'insieme, che resta, perciò, uno tra gli innumerevoli insiemi possibili. Al contrario, il movimento che compie il «Geist» è ben più vasto e profondo. Esso non lascia nulla al di fuori di sé, non lascia nessun vuoto tra questo sé e il resto. Ingloba tutto, abbraccia, cioè, la totalità dell'Essere e proprio per questo coincide con l'essenza dell'Essere, di modo che qui, nella sua visione onniabbracciante, ogni immagine non offre del reale che un aspetto parziale ed astratto. «*Determinatio – dunque – est negatio*» là dove la verità è verità solo quando coincida con la totalità dell'Essere. Questa negazione deve perciò essere a sua volta negata per essere inverata. Così proprio nella discordanza che sembra intercorrere tra il dato e il tutto si rivela l'effettività della razionalità del dato, che consiste nel fatto che il dato è per l'appunto in marcia verso un universale interamente determinato. Qui il tutto è ristabilito nelle sue prerogative proprio perché suppone una corrispondenza tra le parti, una organizzazione. Esso è cosmo, sistema, storia. Cosmo e sistema in quanto storia ed è storia in quanto progressiva e progrediente unificazione di finito e infinito. Nell'unificazione finale tra finito e infinito la storia, prospettata come un grandioso processo unitario del divenire proteso verso la conquista della perfezione, si rivela luogo di armonizzazioni e di conciliazioni e la dialettica che l'attraversa, impegnata, come si mostra, a sbarazzarsi del negativo piuttosto che a riconoscerne l'effettivo lavoro di lacerazione, si presenta in Hegel e nei suoi succedanei, «come una illusoria ricomposizione della speranza»⁹. Così piuttosto che addivenire, come si propone, ad una conciliazione «tra Logo della classicità e Logo incarnato della rivoluzione cristiana»¹⁰, esso spinge la filosofia contemporanea, «ormai consapevole della crisi del monismo universalistico e dell'avviato processo della storicizzazione delle idee», a prendere atto della loro incompatibilità. Accade, infatti, che proprio «al vertice dello Spirito assoluto, il *determinato*, l'*esistente*, il *fattuale* non si dissolvono nella luce abbagliante del nuovo Logo», perché la «logica, pur panlogistica» rivela d'esser turbata da «un residuo fenomenologico e storico che vieta quella programmata dissoluzione conclusiva»¹¹. Proprio la pretesa di presentarsi come filosofia cristiana, traduzione in termini concettuali della teologia cristiana, rivela al culmine dell'hegelismo l'incompatibilità che contraddistingue i rapporti tra la razionalità del logo classico-aristotelico e il logo incarnato cristiano.

Come non sfuggì a Dilthey, proprio l'esperienza della vita interiore

cristiana spezza «il legame» tra le «idee di perfezione» e «quelle di splendore, potenza e felicità di vivere»¹². La perfezione è nel cristianesimo associata «con la figura del servo e col dolore della Passione»¹³. E il carico di questa negatività è così forte che anche Hegel ha problemi ed «esita» quando si rende necessario, nella sua ottica, «ridurre, come pure vorrebbe, come pure pretende, il tragico Mediatore a sicuro Conciliatore»¹⁴. Nel contesto scompaginato dall'avvento delle nuove razionalità riesce più difficile assottigliare il «valore dell'esistenziale» che resiste al riduzionismo volenteroso di levigare, messo in campo dal «Geist». L'esistente si pensa a immagine del Cristo e, poiché il Cristo è colto nella sua identità di servo sofferente, l'esistente non può più essere trasfigurato in un frammento d'eternità, in una realtà, identificata come Persona, realtà già data a priori, da collocare in un universo del puro unitario. Piovani è esplicito e chiaro su questo punto decisivo. «L'antico suggerimento tomistico, che concilia la perfezione aristotelica con l'agonica imperfezione del Dio fattosi carne, non può essere accolto giacché il lungo, lunghissimo processo di disintegrazione di una concezione della natura ha reso insignificante il ricorso a quella "tota natura" che dovrebbe dar valore a quella "persona" così poco personale»¹⁵. Lo specifico della sintesi tomistica non può riproporsi nello specifico della sintesi hegeliana. Non può farlo perché nella nuova situazione spirituale determinatasi nel Novecento, «non è più il *totum* della Natura accogliente e convalidante a ratificare la "persona", ma l'individuale capacità di lavoro, di pena di dolore di oggettivazione!»¹⁶. L'individuo può anche continuare ad essere pensato come «a immagine di Dio». Ma il Dio di cui è immagine non è più il Dio delle cosmogonie e delle teodicee, bensì il Dio personale che dà la misura di sé nella capacità d'affrontare il dolore e il sacrificio, il Dio della croce, non il Dio della resurrezione. «Abbandonati i cieli teogonici, il Dio personale è modello di vita nella universalità del sacrificio. Senza lo sfondo celeste, la Croce è vista, nella sua nudità, per quel che è, simbolo di abominio, regno di imperfezione. Esempio e confronto alla vita morale di ognuno appare il patimento dell'uomo condannato al tormento servile, flagellato, deriso, piagato e ucciso». Per questo, dopo «venti secoli di predicazione evangelica», perfino la teologia del nuovo tempo «comincia a chiedersi se quella morte (la morte del Dio delle cosmologie) non coincida con la nascita del Cristo» e se il cattolicesimo che, sul compromesso tra ragione classica e ragione del Dio personale, ha costruito e difende le sue fortune, non «sia stato prevalentemente un'eresia platonistica del cristianesimo».

Come che sia, la filosofia contemporanea non può, al cospetto della grande costruzione hegeliana, che orientarsi verso «la necessità di un rovesciamento della teoresi» che, molto più appropriatamente di

quanto non abbia fatto l'hegelismo, la porti ad affermarsi come «filosofia di lacerazione e non di composizione»¹⁷. Ma per effettuare questo passaggio, con necessaria coerenza, «il commiato dallo Spirito deve essere deciso»¹⁸. E per essere deciso questo commiato deve portare fuori della storia identificata quale rifugio e realizzazione dello Spirito assoluto. È per l'appunto il passaggio che consentono di realizzare le scienze umane che, al centro, come sono, della logica dell'umanesimo, si aprono effettivamente alla storia reale. Quella storia che si rivela come una realtà sfuggita al vecchio ordine e renitente nei confronti di ogni nuovo ordine di conoscenze. L'atteggiamento che esse assumono nei confronti di tutto quel che è e che si fa e che è in quanto si fa è «un momento della ribellione della filosofia al *Totum* quale totem della tradizione metafisica»¹⁹. In questo nuovo contesto, l'esistenza, che concentra su di sé l'attenzione di queste scienze, si presenta ormai per quel che è. Non più «manifestazione dell'essere», non più decadenza da esso. In quanto «*determinatio*», essa cessa di essere «*negatio*» e richiede che «il nuovo comprendere che cerca di coglierne la mobile conformazione» si configuri non più come «un riportare a», ma come «un penetrare»²⁰. Si passa dal protagonismo del concetto, fondato su una «base ontico-metafisica», alla centralità del concettualizzare, che è attestazione di un mutamento di fronte epistemologico. L'impegno conoscitivo non si rivolge più in direzione dell'Essere, nel tentativo di coglierlo e di abbracciarlo in una visione unitaria. L'essere, che per esso ormai vale esclusivamente, «è quello delle esistenze», «non una *sostanza* nell'unità», dunque, «ma una tensione fra le pluralità». «Desostanzializzato» «il vero *esse*» si configura come un «*Deesse*», «non più ousia», «ma *telos*»²¹.

Ma questo mutamento non comporta l'abbandono o la fine della filosofia. La filosofia non si risolve, né si dissolve nelle scienze umane, proprio come non si risolve, né si dissolve nelle scienze fisiche. I due grandi domini restano separati ed autonomi e richiedono d'essere attraversati nel corso di un'esplorazione infinita che è promozione di saperi e di differenze tra saperi. Dell'autonomia di tutti quei saperi la filosofia è estremamente rispettosa. Essa ha bisogno di tutti loro per sostenere la sua specifica esplorazione e ricerca. La filosofia non muore, dunque. Si trasfigura. «Non cerca più l'essenza dell'uomo in una sostanza che sia manifestazione di un essere onninglobante»²². Ma si mette sulle tracce delle attività mediante le quali l'uomo effettivamente costruisce la propria identità. Da filosofia dell'essere si trasforma in «filosofia della prassi, filosofia dell'azione». E poiché l'uomo è costruito dalla prassi e dall'azione, essa si trasforma in definitiva in filosofia dell'uomo, in umanologia. E istituisce, in quanto tale, un rapporto di stretta collaborazione con le scienze umane che si

costruiscono sempre più come «mobili conoscenze» di quella «mobile opera», mediante la quale gli uomini edificano le loro culture come uniche mobili fondamenta sulle quali dar corso alla costruzione della loro identità. Né, dunque, la filosofia assorbe in sé, come suoi momenti, i saperi delle scienze umane, né queste si sostituiscono alla filosofia. Parte, invece, una collaborazione tra esse feconda e perciò stesso destinata ad espandersi e ad approfondirsi. Le scienze umane non stanno, perciò, «al centro della filosofia contemporanea» per una ragione qualunque, ma perché ne interpretano adeguatamente l'istanza umanistica. Dopo essersi congedate in maniera definitiva «da ogni monistica cosmologia», esse, infatti, «realizzano tanto meglio i loro compiti quanto più siano oggettivamente consapevoli del loro allontanamento da un pensiero che pensi essenze sottratte alla valutazione dei soggetti pensanti». Per questo, che «lo vogliano o no», esse «si muovono dentro la filosofia come filosofia della cultura»²³.

Non possono prescindere dalla filosofia perché è proprio la filosofia (questo «antico sconcertante vizio caratteristicamente europeo») che è stata e rimane la protagonista del grande mutamento che ha consentito loro di svilupparsi e che anch'esse hanno concorso a determinare, e che si può sintetizzare così: «Il passaggio dalla tradizione essenzialistica alla nuova consapevolezza assenzialistica» (O, p. 43, *infra*, p. 949). Nel l'in cipit di *Oggettivazione etica e assenzialismo* Piovani, dunque, entra subito in argomento. Non è, afferma, e non può essere che la filosofia, il nuovo pensiero che essa mette in campo, a fare i conti «a ventotto secoli di distanza dalla formazione dei concetti etici in Grecia» «con la crisi dell'oggettività dei valori» che ha fatto irruzione e si è dispiegata e si dispiega in seno alla cultura del Novecento. Si tratta di una crisi decisiva che richiede un mutamento altrettanto decisivo. In questione non sono, infatti, solo i concetti etici, l'oggettività di quel che essi intenzionano. Sotto la scure del dubbio radicale incorre lo stesso «oggettivismo della conoscenza». In questo contesto, la filosofia non può sottrarsi ad una scelta netta: o insistere nel proporsi come filosofia dell'essere, sollecitando, magari, se stessa a pensare l'es sere in un modo nuovo, come pretende di fare Heidegger²⁴, o trasformarsi in filosofia dell'azione, ponendo, al posto della questione dell'Essere, la questione etica al centro della sua interrogazione e facendone il fulcro della nuova teoresi. La scelta di Piovani è inequivocabile. Essa è maturata nel corso di un cammino speculativo che ha dato i suoi frutti già nei *Principi di una filosofia della morale*.

Qui, in apertura del testo egli non può far altro che riproporre i temi già esposti nell'opera precedente. Partendo da una premessa, che se il pensiero non è pensiero dell'Essere anch'esso perde e non partecipa più del privilegio della intemporalità attribuita all'Essere. Se l'Essere

non c'è, il pensiero non è dato a-priori, non è un *prius*. Esso perde la sua stabilità, si separa dalla sua rigidità di *logos*, di frammento d'eternità, si scioglie e si liquefa, identificandosi con il tempo che è la stoffa di cui è fatta la sua mobile esistenzialità. Ne consegue che anche il soggetto subisce lo stesso destino, perdendo il privilegio della a-priorità e identificandosi come il prodotto di un processo nel quale a un certo momento diventa decisivo il suo stesso fare. Esso vede, dunque, definitivamente «compromessa» la sua «immediata partecipazione all'essere del pensiero, al pensiero come essere». E si ritrova immerso in un divenire che compromette la possibilità di ritenerlo presente a se stesso, padrone della consapevolezza fin dal principio. Se getta la sonda del conoscere all'indietro, ripercorrendo le fasi del suo farsi, «tocca un punto nel quale» mostra di non essere in grado di render conto di se stesso. Le radici di questo soggetto sono immerse in un terreno oscuro e tenebroso. È la tematica del volente non volutosi già proposta nei *Principi*. Qui essa costituisce la premessa di sviluppi ulteriori. Come già stabilito nell'opera precedente, un esistente che si scopre «cosa tra cose», è messo di fronte «al primario dilemma esistenziale». Deve scegliere se rifiutare questa cosalità con un atto che, abolendola, abolisce l'esistente e la sua scelta o se trasfigurarla, accettandola per quel che è, un limite invalicabile posto alla radice di un esistente, consegnato, perciò stesso, a una dimensione di irriducibile, irriscattabile, finitezza. Se accetta, egli trasfigura la sua esistenza, gli conferisce valore, la disloca sul campo mobile della morale. Il suo atto di accettazione lo inserisce, infatti, in un contesto che è fatto, per l'appunto dei *mores*, dei costumi che confermano, sostengono e forniscono un punto d'appoggio alla vita. Così, mentre il soggetto «realizza la propria soggettività oggettivandosi», la morale prende corpo e «si sostanzia nella dialettica dell'agire». L'uno e l'altra sono coinvolti in un divenire che è un continuo trasmutarsi. È un passaggio delicato, che Piovani ha già colto da tempo, dall'epoca di *Giusnaturalismo ed etica moderna* e che ha riproposto negli scritti successivi fino ai *Principi*. L'uomo non è inserito in una natura stabile e non è titolare di una natura stabile. Vive da sempre in un contesto già formato, determinato dalle scelte esistenziali che ne hanno avviato la costituzione e che rinnovandosi gli hanno consentito di mantenersi e di trasformarsi incessantemente. Egli perciò ripropone qui l'immagine di «un soggetto che si oggettiva nell'eticità» e che con la sua azione costruisce lo spazio dell'eticità nella misura in cui questa azione si mostra capace di intrecciarsi e di interagire con le azioni degli altri, dando corso ai *mores*, all'*ethos* che è l'unico luogo nel quale egli può stare in una relativa stabilità.

Ma che cosa innesca lo sforzo proteso verso l'oggettivazione? Come in un crescendo musicale, si annuncia quel che è il tema dominante

del libro. Piovani riconferma e approfondisce un punto di vista già avanzato e sostenuto in precedenza. Poiché non dispone di «un essere da possedere», «l'esistente umano è costretto a cercare di essere più di quel che sia perché, inizialmente, è sempre *meno* di quel che vorrebbe». «Il suo volere è mosso dalla sua insufficienza». Ma che cosa sono quel «*meno*», quella «*insufficienza*»? Un vuoto da riempire? Un non-essere, che si prospetta come un capovolgimento dell'essere e quindi come un essere capovolto sotto le mentite spoglie del nulla? Già nei *Principi* Piovani s'era confrontato con questo problema, che, non c'è dubbio, è il problema dei problemi nella sua filosofia. Sarebbe per caso impossibile, s'era chiesto, trarsi fuori dal grande cono d'ombra «segnato fascinosamente dalla suggestiva impostazione che è nel *Parmenide* platonico?»²⁵. Nell'impossibilità di sfuggire a quel cono d'ombra, l'ontologismo è destinato ad essere rinnovato e rilanciato sotto forma di un'ontologia del Nulla?

Il problema non è di poco conto. Esso è vivamente presente a Piovani che ne è quasi assillato nell'ultima parte del suo cammino speculativo. Ma già nei *Principi* egli aveva precisato: che, in primis, «l'entificazione del Nulla è un raffinato omaggio reso nuovamente all'essere»; che, dunque, «il Nulla, così, è nient'altro che il rovesciamento dell'Essere, vittoriosamente restaurato e salvato grazie allo scaltrito espediente»; che, infine, «addirittura, il Nulla è, per eccellenza, la via metafisica all'Essere»²⁶. Ora, quella via è ostruita per chi, come Piovani, sulle orme di Kant, si è congedato, in via definitiva, dall'ontologia. Che non ci sia l'essere onniabbracciante da cui l'esistente proviene, significa semplicemente che l'esistente è costituito, nella stoffa intima di cui è fatto, dal tempo. E il tempo, che non è niente di entificabile, di obiettivabile, non è perciò il capovolgimento dell'essere, l'essere rovesciato, né è, d'altro canto l'essere negato, l'essere nella forma del non, che poi non sarebbe altro ancora che l'essere rovesciato. Il tempo non può esser definito se non metaforicamente. Esso, come ha detto, Shakespeare si configura come «le sabbie mobili». La sua mobilità attiva la ricerca della stabilità. L'esistente è sempre, a un dato momento, un sistema in equilibrio sospinto, da quel che costituisce ciò di cui il sistema è fatto, verso lo squilibrio. Piovani pensa così l'esistente e perciò lo vede impegnato a stabilizzarsi, consolidarsi, dandosi un fondamento che non ha a-priori, attraverso l'azione. Ma l'azione è essa stessa fatta di mobilità e perciò costruisce stabilità solo intrecciandosi con le azioni degli altri e ponendo in essere in questo modo la rete delle relazioni sociali che per essere hanno bisogno di modi d'essere, di regole che consentano alle azioni non solo di dispiegarsi ma anche di stabilirsi, di permanere. Ma la stabilità, la permanenza, acquisite non significano qui neutralizzazione o annullamento della mobilità. Sia i sistemi costruiti

dalle azioni, sia le misure, o norme, che li misurano e li sorreggono, non perdono la loro natura di funzioni funzionali. Non appena drastici mutamenti, nel determinarsi delle azioni o nell'intrecciarsi tra loro, intervengono a modificare quei sistemi anche le misure che li misurano, le norme che li sorreggono, si trasformano. Queste misure o queste misurazioni non sono, dunque, fisse, si alternano e quando si impongono ciò accade per la tensione del volere del singolo che è alla loro origine sommata alla spontanea «mediazione collettiva», che «è sempre necessaria». I sistemi etici, come tutti gli altri sistemi che l'azione dell'uomo costruisce sono, dunque, il prodotto dell'oggettivazione di un esistente spinto a determinarla dall'inquietudine che lo costituisce. Come esplicitamente Piovani dichiara, confermando una posizione già espressa nei *Principi*, «l'oggettivazione etica chiarisce (...) che non c'è *morale* che non sia legata ai *mores* e che non ne sia, in ultima istanza, ratificata» (O, p. 65, *infra*, p. 972). Per questo, nell'interpretare il fenomeno dell'etica, occorre evitare due possibili errori: porre l'accento o sulla soggettività o sull'oggettività, enfatizzandone il ruolo. Né un soggetto «che pretenda narcisisticamente di compiacersi della propria nobiltà pensata e dichiarata, ma restio a uscire dalla sfera del pensiero puro», come Hegel pretende che sia il soggetto kantiano, né una oggettività senza oggettivazione dei valori e, cioè, una oggettività già data e di natura ontologica, sono all'altezza di quel che è richiesto dalla descrizione del fenomeno morale che è sempre il risultato di un movimento di fuoriuscita del soggetto dalla sua interiorità «per immergersi nell'impurità dell'azione, che va agita con efficacia di dominio etico» (O, p. 66, *infra*, p. 973). «Qui è la matrice del concetto moderno di *ethos*» che, contrariamente a quanto pensato da Hegel, non avrebbe potuto essere senza il passaggio attraverso il formalismo kantiano che non solo non è astratto ma è ispiratore di un principio di flessibilità che consente, di volta in volta, nella situazione concreta, di trovare la regola per informare e orientare l'azione. L'*ethos* che si forma grazie a questa dinamica è, dunque, una trama di voleri individuali che si raccordano e si intrecciano tra loro, consolidandosi in istituzioni. Ne consegue che solo «la ricostruzione storica può penetrarli *post factum* (...) **nella temporalità** (il grassetto è mio) in cui si fanno sistema» (O, p. 70, *infra*, p. 977).

Frutto di processi storici i sistemi etici richiedono, quindi, di essere ricostruiti e compresi storicamente. L'etica che li descrive si configura, perciò, come «fenomenologia dei costumi» e non può fare a meno, per costituirsi, in quanto tale, della «ricostruzione storica», che sola può, infatti, penetrare quei fenomeni. Ora, poiché le azioni sono di numero indefinito e i sistemi, da esse determinati, sono estremamente numerosi, la pluralità, pluralità di *ethoi*, pluralità di temporalità, è la

cifra della storia che non prende forma come un grandioso processo unitario, ma come un pullulare di processi orientati verso direzioni differenti e che vanno incontro ad esiti differenti. Storicità e storicizzazione equivalgono a differenza, a differenziarsi e a differenziazione. Questo perché la storicità è determinata dalle azioni umane a loro volta spinte in avanti da una tensione che mentre lavora in maniera da istituire i sistemi agisce anche in modo da creare le premesse per il loro superamento. L'eticità, così, è il frutto di un gioco di figurazioni e trasfigurazioni. Essa segue il movimento del tempo, che le consente di prender forma, per poi farle subire una pressione, che irresistibilmente la deforma, per spingerla a trasfigurarsi in nuove forme e così indeterminatamente. Piovani descrive con efficacia questo tumultuoso divenire. Nel dispiegarsi, dice, le azioni, incarnazioni delle volizioni, «creano correnti nello scorrimento del divenire» e così «l'esistenza si esistenzializza». L'esistenza, cioè, si sottrae alla sua precarietà e si crea una base di sostegno nei *mores* ai quali si appoggia. Così la vita sostiene la vita.

Ma la vita che sostiene la vita non cessa, per questo, d'esser fatta di «rapide sociali» che le sottraggono i sostegni costruiti. Questo riguarda la formazione dei sistemi sociali, come la formazione delle personalità che in essi operano. Le personalità sono anch'esse frutto delle azioni che si dispiegano come tempo. In esse niente è dato, tutto si forma. Non ci sono, dunque, le persone, identificate come realtà da sempre già date, frammenti di eternità sottratti al tempo. Le personalità, dichiara Piovani, confermando una posizione già ampiamente espressa nei *Principi*, sono, dunque, strutture dinamiche che si costituiscono dinamicamente come «strutture di affetti, di fedeltà e di interessi». Frutto dell'azione, e di un'azione che, intrecciandosi con le azioni agite dagli altri dentro i sistemi morali che ne derivano, tende a creare una stabilità che, irrigidendosi progressivamente, giunge a configurarsi perfino come vischiosità.

È uno degli approdi possibili cui può portare la tendenza a stabilizzare, a stabilizzarsi. Il rallentamento della «mobilità dei rapporti morali» che si oppone «alle insidie della labilità» (O, p. 76, *infra*, p. 983), e la conseguente istituzionalizzazione di questi rapporti, da un lato crea stabilità, ma da un altro lato spinge, nella stabilità, i comportamenti a irrigidirsi in stereotipi. Questo movimento tende ad abolire l'inquietudine costitutiva dei rapporti. Ma, per quanto si sforzi, non può riuscirvi completamente. Non si dà mai il caso che nel sistema dei rapporti non continui a far sentire la forza della sua pressione un comportamento nel quale sopravvive un quantum d'energia che, spingendo in direzione del cambiamento, trasmetta a tutto il sistema l'inquietudine che lo attraversa e lo costituisce. I sistemi, perciò, o si mantengono aperti o si decompongono e cessano.

Anch'essi restano, dunque, incompiuti, perché anch'essi partecipano dell'incompiutezza del tempo, che avanza inesorabilmente proprio sotto la spinta dell'incompiutezza che lo costituisce. Piovani dichiara: «Non c'è etica senza inquietudine morale perché tale inquietudine è dell'uomo, nasce con l'uomo» (O, p. 76, *infra*, p. 984). Ovviamente, quando parla, come fa qui, di inquietudine, non intende riferirsi a un attributo metafisico, a una connotazione della natura umana. Come non v'è natura umana, non v'è un sistema di connotazioni che la denoti. Tutto qui è frutto di formazione, prodotto di un divenire.

L'esistere, fin dal principio, è sottoposto al pericolo di non- esistere. La vita è minacciata alla radice dalla cancellazione. Per questo vivere è impegno a vivere, esistere è sforzo di mantenersi nell'esistenza. La vita è la fatica di vivere. Può essere respinta, può essere accettata. Se accettata deve essere vissuta nello sforzo d'essere che prende corpo in e attraverso l'azione grazie alla quale la vita si colloca in un sistema di azioni agite da altri volenti e si stabilizza grazie ai *mores* che così pone in essere.

Ma se la vita è frutto dell'instabilità e dello sforzo che le consente di mantenersi come vita, se essa è perennemente attraversata dall'inquietudine che la caratterizza già al principio, perché pronunziarsi a favore suo piuttosto che contro di essa? «Perché l'esistenza invece dell'inesistenza?» (O, p. 77, *infra*, p. 985). Piovani ha più di una volta detto che non ci sono ragioni date per rispondere a questa domanda. Se ci fossero l'uomo disporrebbe di punti di riferimento prima di averli trovati, prima di averli inventati. Egli risulterebbe insediato sul terreno dell'essere, al riparo della protezione che gli offre il sapere metafisico, come sapere dell'essere. Per lui la risposta alla domanda, invece, è nel fatto di vivere e di continuare a vivere. Chi vive ha scelto e sceglie di vivere. Risponde cioè a quella domanda in senso positivo. Vivendo, attesta che per lui vale la pena di vivere che, quindi, per lui la vita ha valore. Accettandola egli la trasfigura, la disloca dal terreno della pura fatticità al terreno della valorizzazione. Starei per dire, se fossi sicuro di non ingenerare equivoci, dal terreno fisico a quello metafisico, essendo il metafisico nient'altro che questa dimensione istituita dall'atto di valorizzazione compiuto dall'individuo nel momento in cui accetta la vita. La vita accettata è la vita valorizzata, è la vita che dal terreno fisico è stata trasposta sul terreno metafisico. Quel terreno è fatto tutto quanto di etica, perché determinato in tutto il suo essere dal volere e dall'agire che ne consegue. Per questo, come dice Piovani, la filosofia, che di questa vita si occupa, è diventata essenzialmente filosofia morale, nella misura in cui non occulta questo interrogativo e si propone come «una copia dell'esistenza, di cui assume figure, modi, certezze, dubbi» (O, p. 77, *infra*, p. 985). L'unica metafisica possibile è la metafisica dei

costumi, l'etica.

L'eclisse della filosofia come ontologia, coincide con l'aurora della filosofia come umanologia, come descrizione dell'umano e dei processi di costituzione di esso. E poiché i processi di costituzione dell'umano affondano le loro radici in un tempo immemorabile, situato al di là di ogni dato disponibile, la filosofia, in quanto umanologia, in quanto, cioè, filosofia morale, deve poggiarsi non solo sulla fenomenologia storica su cui effettivamente poggia, ma deve servirsi anche della genealogia per penetrare nel profondo e cercare di illuminare questa zona oscura attraverso le ipotesi che rendono possibili la costruzione di ogni genealogia. Se la filosofia morale è la filosofia prima, perché è umanologia, essa deve poggiare, per costruire le arcate dei suoi ponti, sui pilastri della storia e della genealogia, su Vico e Nietzsche, dice Piovani. Qui l'albero del sapere, descritto ancora *qua talis* da Cartesio, subisce la scossa decisiva, perché il Logos che lo fonda e lo sostiene è definitivamente rimosso. La radiografia delle sezioni poste nel sottosuolo dimostra che è possibile, entro certi margini di certezza, cogliere i passaggi attraverso i quali e grazie ai quali, «è nata la logica nella testa dell'uomo» (O, p. 78, *infra*, p. 985).

Procedendo sulle orme più di Nietzsche che di Darwin, che non era un suo autore, Piovani giunge a definire il pezzo forte di questo libro, quello per il quale esso appare a chi scrive così impressionantemente aperto al futuro piuttosto che rivolto al passato. Come si sa e come risulta dal passo della *Genealogia della morale* qui citato, Nietzsche, a sua volta, originalmente e in maniera curiosa darwiniano, fa risalire l'origine della logica e della coscienza dalla non logica e dall'incoscienza attraverso il conflitto degli istinti che, suppone, e questo supporre è un aspetto tipico dell'interrogazione genealogica, innescano un processo di selezione nel corso del quale il meccanismo della coscienza e della logica che essa pone in essere vengono a costituirsi. Il punto di partenza di Nietzsche, come lo era quello di Darwin, e come lo è quello di Piovani, è l'animale. L'uomo è in origine *Zoon*, ma non *Zoon echon ton logon*. Fiera esistenza sottoposta, in quanto tale, al rischio dell'inesistenza. Mi pare si possa confermare che questo passaggio non si configura come un passaggio ontologico se non in determinate letture ontologiche di Darwin e di Nietzsche. Per quanto riguarda Piovani non mi pare ci sia il rischio di individuare qui, in lui, un'ontologia naturalistica. Innegabile resta il dato di fatto ormai accertato dalle scienze etnoantropologiche che in tempi remotissimi, l'origine equivale qui a questi tempi remotissimi, l'uomo fosse uno *Zoon*. Ma, come Piovani afferma subito dopo, uno *Zoon* poco dotato per la lotta nella sopravvivenza. Tanto poco dotato da poter essere guardato tipicamente come non fatto. La sua animalità poiché è l'animalità di un *animal infectum* contraddice l'animalità, che è

caratteristicamente compiuta negli istinti altamente perfezionati.

Cosa intende dire Piovani, dicendo questo? Pone un soggetto e lo dota di attributi? Negativi, proprio come sarebbero positivi quelli dell'animale? Se fosse così saremmo ancora su un terreno squisitamente metafisico. In realtà sul nuovo terreno non ci sono né soggetti né attributi già dati. Il punto da cui si parte è comunque il punto d'arrivo di altri processi precedenti e il punto da cui si parte è il punto in cui l'animalità dell'uomo risulta diversa dall'animalità dell'animale. Diversa come la temporalità che la costituisce. Quando dice che l'animale è situato sul terreno della compiutezza, cosa intende dire? Credo, semplicemente che l'animale è costituito da una temporalità che, come dimostra l'osservazione dei suoi comportamenti, gira in tondo in un circolo caratterizzato da quello che si potrebbe chiamare un eterno ritorno dello stesso. La fame, che scava l'animale, si scarica in un agire predatorio che, con un meccanismo di una certa precisione, ma non perfetto, (non sempre l'atto predatorio è efficace e l'animale, a volte, può mancare la sua preda e può mancarla tante volte da giungere fino al punto da estenuarsi nella fame), fornisce, il più delle volte, la giusta risposta al problema posto dalla fame. La dialettica può esser descritta così: fame = vuoto = causa dell'atto predatorio; l'atto predatorio, nella misura in cui riesce ad essere efficace, riempie il vuoto e chiude il circolo. L'animale resta perennemente, questo ovviamente è quel che è fondato dire alla luce delle osservazioni compiute fino ad ora, entro questo circolo. Il passaggio dallo stimolo alla risposta è in esso, all'apparenza, immediato. Nell'uomo il margine d'incertezza, già presente in piccolissima misura nell'animale, si allarga, diventando notevolmente più ampio. Il binomio stimolo-riflesso o risposta allo stimolo presenta al centro una distanza molto più ampia. Allo stimolo corrisponde nell'uomo una risposta più ritardata. Si tratta di una differenza significativa. Questo non autorizza a interpretare tutto ciò come una struttura ontologica, un meccanismo, una struttura, non strutturati, già dati, e quindi permanenti. Semplicemente, mentre la temporalità di cui è costituito l'animale appare già cristallizzata, la temporalità di cui è costituito l'uomo si presenta più magmatica. Perfetto e imperfetto si riferiscono qui a questa maggiore o minore magmaticità della temporalità di cui è costituito l'esistente uomo. Questo vuol dire che il collegamento bisogno = vuoto - riflesso o risposta = riempimento non si chiude pressoché immediatamente come accade nell'animale in un circolo quasi perfetto. Il circolo che, credo, imprigiona l'animale nell'eterna ripetizione del medesimo. Quel che Piovani chiama la deficienza dell'uomo consiste nel fatto che nell'uomo la temporalità non si chiude in un circolo perfetto bisogno-risposta, poiché interviene una inattitudine a rispondere

immediatamente. Tra il bisogno e la risposta si colloca uno spazio temporale, prima più o meno vuoto e che in seguito si riempie sempre più di una capacità «d'analisi?», che comporta conseguenze. La temporalità non è qui circolare, ma disegna piuttosto una sorta d'arco spezzato che tende sempre più a diventare una retta. Nel caso dell'uomo l'instabilità di partenza, comune all'animale-animale e all'animale-uomo, non si rovescia in una stabilizzazione automatica che, quando interviene, sembra avvertita dall'animaleanimale come risoltrice e quindi, in qualche modo, anche se ingannevolmente, stabilizzatrice in maniera definitiva. Tutto si svolge come se l'animale-uomo avvertisse d'*emblée* che l'instabilità attestata dal bisogno, dal vuoto, non possa esser risolta tutta immediatamente e risolutivamente attraverso una stabilizzazione da interpretare come stabilizzazione permanente. Se è così, quello che Piovani chiama il *deficere*, il negativo, è un tipo di negatività già pronto a rovesciarsi in positività. Si direbbe perciò che per lui il negativo è la vera risorsa dell'uomo. Se l'uomo non è intrappolato in una temporalità ripetitiva come quella nella quale l'animale assume la configurazione di un esistente cristallizzato, egli si presenta, quindi, come una realtà magmatica nelle diverse interazioni che stabilisce con il mondo in cui vive. La distanza che separa la domanda, il bisogno e il vuoto che configura, dalla risposta, strappa l'umano che si sta costituendo alla stretta del determinismo di una temporalità circolare che costringe alla ripetizione dello stesso atto. L'uomo compie in risposta atti diversi, in principio, atti inadatti, ma paradossalmente proprio in questa sua inattitudine fa capolino quella che diventerà sempre più la ragione del suo vantaggio. Nello spazio in cui egli prova e riprova con i suoi atti si dischiude l'orizzonte nel quale a un certo momento scatta la risposta innovativa. E quando alla prima risposta innovativa si sommano altre risposte innovative la curvatura della temporalità lungo la quale l'uomo agisce si raddrizza e il tempo assume una forma rettilinea, la forma della temporalità rivolta al futuro, che si prospetta sempre più come un futuro non determinato, ma inventato. Con il che la temporalità non cessa di essere quel che è, realtà attraversata da un'inquietudine permanente e insopprimibile. Ma l'apertura al futuro che provocano in essa gli atti e le invenzioni dell'uomo, non danno solo corpo, come fanno, a un primo barlume di quella che diventerà poi la libertà dell'uomo, ne aggiornano il potere di dissoluzione. Si istituisce una dialettica determinata. Il tempo incalza l'esistente minacciando di travolgerlo nell'inesistenza, l'esistente aggiorna il suo tempo, impegnandosi attraverso l'azione a persistere nell'esistenza. E ciò fa meglio dell'animale proprio perché meno immerso nell'esistenza, meno impigliato nel ritmo circolare del suo divenire.

Certo, si può riconoscerlo, a volte, alcune formulazioni di Piovani

appaiono indecise. Quando dice, ad esempio, che, mentre gli altri animali «sono naturalmente dotati di mezzi più o meno idonei a lottare per la sopravvivenza nella prima paurosa selezione», «l'uomo si ritrova naturalmente sprovveduto nella sua estrema debolezza» (O, p. 79, *infra*, p. 986), la sua enunciazione appare ancora impigliata nei vecchi moduli espressivi, desunti da un universo linguistico nel quale la grammatica e la sintassi sono impregnati di ontologicità. Ma se si leggono questi passi, ricordando quel che ha detto sulla necessità di separarsi dal suolo dell'ontologia, anche queste frasi possono essere intese per quel che vogliono dire. Che risulti o meno paradossale, resta vero che la debolezza dell'uomo, e, cioè, il fatto di non mostrarsi capace di fornire una risposta immediata allo stimolo è, in realtà, la sua vera risorsa, perché lo sottrae all'incatenamento di una temporatilità circolare e ripetitiva. Sul terreno di una temporatilità lineare prende corpo la capacità di aggiornare il tempo che l'uomo sviluppa. In e attraverso questa capacità si costituisce a poco a poco la sua libertà che, per l'appunto, altro non è che questa capacità di aggiornare l'esistenza, sottraendola al pericolo di precipitare nell'inesistenza.

La proposta genealogica di Piovani prende poi maggior forma quando rifacendosi a Vico, si sforza di immaginare quale possa esser stato un ulteriore passo di umanizzazione dell'uomo in queste condizioni. E suppone che egli si sia aggirato nelle «selve primigenie» «meno formato di mezzi specifici di difesa» (O, p. 79, *infra*, p. 987) e, quindi, più oppresso dal terrore rispetto agli altri animali. Più oppresso, ma anche più reattivo rispetto al terrore, che egli percepisce con maggiore intensità e, quindi, in un altro modo rispetto agli altri animali. Lo percepisce e nel percepirlo lo mette a distanza, ne ha coscienza, ne ha, cioè, scienza consapevole. Così se la fame, in mancanza di un meccanismo di risposta intesa come riflesso, spingeva l'animale uomo a trovare soluzioni nuove, a inventarle, se il bisogno erotico lo stimolava ad orientarsi verso forme di socialità, che prendevano corpo nella ripetizione degli incontri, fu, probabilmente, il terrore costante in cui viveva ad esercitare una pressione irresistibile sulla sua affettività, spingendola a solidificarsi e a prendere corpo come una struttura d'allarme permanente che implicava la co-scienza, la consapevolezza di quel che suscitava l'allarme e del modo con cui si poteva offrire una risposta più adeguata ad esso, magari attraverso il controllo delle pulsioni che spingevano a ricorrere a un rimedio tanto più immediato, come poteva, ad esempio, essere la fuga, quanto non controllato e quindi meno efficace, dal momento che, in determinate circostanze, proprio la fuga si rivela essere il rimedio meno appropriato. Una volta insediato sul terreno di questa coscienza aurale, nell'animale uomo è dovuto crescere il potere di

aggiornamento del tempo che lo incalza e ha dovuto prendere sempre più consistenza la sua libertà, la quale non è disgiunta da questa capacità di messa a distanza di ciò che più lo urge, capacità che cresce man mano che cresce in lui la co-scienza, la con-sapevolezza.

I processi che determinano la nascita e lo sviluppo di questa risorsa sono i processi di ominizzazione dell'uomo, quelli che fanno della sua umanità non un dato a-priori, ma il risultato di un attivo divenire. Per questo Piovani può, a giusta ragione, dire che in lui il suo de-ficere coincide con il suo ef-ficere. Per questo può insistere nel mettere in evidenza il potere costruttivo esercitato su di lui dalla minaccia costante della morte che egli subisce e che è la causa ultima di tutti i suoi terrori. Un esistente minacciato dall'instabilità che lo costituisce è un esistente votato all'inesistenza. L'animale che, forte dei suoi istinti, riesce a risolvere il problema della instabilità che lo preme sotto forma di fame o di minaccia d'attacco da parte degli altri animali, si placa nel momento in cui ha potuto far fronte all'una e all'altra esigenza. L'uomo, anche quando ha mangiato e si è ritirato al riparo di un rifugio sicuro, resta assillato da un surplus di instabilità. Resta legato alla sensazione, alla percezione, alla incipiente con-sapevolezza, coscienza «di essere il più esposto all'insidia dell'inesistenza incombente» (O, p. 79, *infra*, p. 987). È come se gli restasse sempre sulla lingua il sapore della morte imminente. Ed è sotto la pressione esercitata dalla sensazione comunicata da quel sapore che albeggia la sua co-scienza. Essa è, dunque, in primis, scienza consapevole della morte e del terrore che ne consegue. «La scoperta della morte è il primo atto di vita del soggetto umano». E quando questo atto è, come è, nella generalità dei casi, un atto di accettazione della vita, l'uomo, «morente consapevole tra morenti inconsapevoli», si salva dalla morte, aggiornandola e dando così vita alla vita. Questo dimostra che, dunque, egli è senza natura e il fatto che sia senza natura non significa altro che non è situato, installato, in un essere che persiste, che sta, ma che è gettato in un divenire nel quale non può costituire luoghi di permanenza senza aggiornare l'inesistenza che l'incalza. Proprio perché non è situato in un essere che persiste, e non è appoggiato a una natura stabile, ha bisogno per continuare ad esistere di insistere nello sforzo di esistere, essendo privo di un fondamento, ha bisogno, cioè, di «fondare la propria umanità con una denaturalizzazione» (O, p. 80, *infra*, p. 987). Si può allora supporre, dice Piovani, che nei tempi dell'origine abbia cominciato a salvarsi «dei-formando» «la paura che lo caratterizza» (O, p. 79, *infra*, p. 987).

Come gli studi sull'origine del sacro hanno ipotizzato, la paura che più l'impressiona, che più l'opprime egli l'ha, forse, sperimentata come il *Tremendum*. Laddove con la parola *tremendum* non si intende evocare niente di particolarmente tenebroso, dal momento che,

quando la luce è fioca o incerta come nei tempi dell'origine, tutto è tenebroso. Laddove con la parola *tremendum* si intende riferirsi, semplicemente, all'improvviso farsi realtà concreta, realtà percepita e, quindi, realtà co-sciente in un evento determinato, di quell' «agguato dell'inesistenza» che «domina la vita dell'uomo». Si presenta così forte il terrore suscitato in una simile occasione che esso viene identificato con la potenza per eccellenza. Il terrore viene, dice Piovani, qui deificato in maniera tale che «l'uomo gli riconosce il diritto di sovrastare all'intera esistenza» (O, p. 80, *infra*, p. 988).

Si tratta di un passaggio decisivo. Nel punto in cui questo passaggio si determina, tutto si tiene: minaccia, potenza, meraviglia, mistero. «All'origine, il *mysterium tremendum* è indissolubilmente collegato con l'evento terrificante della nonsopravvivenza» (O, p. 80, *infra*, p. 988). Questo è il pezzo forte, il pezzo di resistenza del libro. Il passaggio dall'animalità all'umanità è segnato da questa esperienza che «è l'oggetto specifico dell'esperienza religiosa», la quale ha a che fare col mistero che è «immanente al mondo numinoso» e che una volta che ha fatto irruzione come esperienza privilegiata si trasforma in un qualche cosa che condiziona tutta l'esperienza umana successiva. Questa, infatti, si forma e si accresce, in quanto «si riconosce imperfetta di fronte all'*assurdo* che la terrorizza», perché forma e stimola «la fantasia fabulatrice», mettendo in moto «il procedimento razionale della civiltà», che «nasce proprio dalla razionalizzazione di questo assurdo individuato» (O, p. 80, *infra*, p. 988). Si produce qui una metamorfosi decisiva, accanto al bisogno = vuoto che chiede di esser colmato e che può essere colmato, si allinea il desiderio che è una spinta a proiettarsi sempre in direzione di «un nuovo verso dove» e un nuovo «a che scopo». Spunta qui un più che, pur essendo alimentato da un meno, non trova soddisfazione nel riempimento di quel meno e non cessa di sospingere l'uomo, che ne è inabitato, in avanti, un più, dunque, che non resta chiuso nel circolo perfetto bisogno-soddisfazione.

Dopo queste premesse, la filosofia di Piovani può, ormai, prendere forma come umanologia, atteso che le tappe della formazione dell'umano sono state nitidamente individuate e circoscritte. Io mi limiterò ad elencare quelle successive, su cui il testo si sofferma con notevole ampiezza, qui velocemente, nel tentativo di mettere a fuoco la struttura complessiva del suo disegno. Tutto comincia con «il terrore della cancellazione» cui corrisponde l'aggiornamento di essa contenuto nell'atto di accettazione dell'esistenza che spinge l'esistente a farsi carico dello sforzo di vivere. Muovendosi a tentoni nella confusione originaria in cui versa, l'uomo sente il pericolo della distruzione «e già distingue tra le emozioni immediate» (O, p. 82, *infra*, p. 990). Egli si disloca dall'immediato e si attesta sul terreno

della mediazione che è il terreno della «ri-flessione» del «ri-flettere» che non potrebbe essere «senza un piegare indietro», senza l'uscita «dalla pura immediatezza». Questo ri-flettere irrompe quando «l'uomo si avvicina alla razionalità individuando nella paura d'essere distrutto il turbamento dominante» (O, p. 82, *infra*, p. 990). Questo turbamento diventa «un segno distintivo potenzialmente ordinante». La «confusio» originaria comincia a diradersi. «La preminenza di una percezione caratterizzante» si configura come «la condizione dell'umano» (O, p. 83, *infra*, p. 990). L'uomo esce dalla confusione originaria contrassegnando ed entra nell'epoca mitica nella quale, come ha dimostrato Cassirer, il pensiero si costituisce nel corso di un lungo tirocinio, per l'appunto, come attività selezionatrice di contrassegni. Questo permette di precisare che, quindi, non esiste nessuna razionalità primordiale al di fuori di questa attività selezionatrice che è alla base della costruzione del pensiero mitico che, come il pensiero in generale, è funzione e funzione creativa. Fin troppo creativa. Il pensiero mitico eccede, infatti, in contrassegni e non distingue tra segno e segnato al punto da ritardare o da rinviare il costituirsi della consapevolezza del concettualizzare. Questa consapevolezza si fa strada man mano che si sviluppa nell'uomo la capacità di rapportare, di confrontare, di «selezionare i termini di riferimento», attraverso la ripetizione.

Il Logos è il punto d'arrivo di questo lavoro di accumulo e di depurazione. Quando irrompe, comincia la critica del mito. Il pensiero mitico moltiplica i contrassegni indefinitamente e va perciò sempre più incontro alla difficoltà di tenerli insieme, di conferire un ordine alla loro pullulante polisemia. Richiede, perciò, che si proceda a un ordinamento. Il pensiero razionale è questo ordinamento. Il pensare si afferma, infatti, fin dal principio come un'attività riduttiva. Per esso astrarre è detrarre. La forza interpretativa che esso dispiega deriva da questa caratteristica. Dopo di aver eliminato, detratto, esso deve però anche aggiungere nel senso che per non affievolire le caratteristiche di ciò che ha individuato come oggetto degno d'esser contrassegnato deve esaltare quelle caratteristiche «attraverso una caratterizzazione adeguatamente rappresentativa» (O, p. 87, *infra*, p. 995). Prevale comunque nell'attività del pensiero quello che Piovani chiama «l'assillo del molteplice», che è un assillo, particolarmente, «per la teoria della conoscenza» (O, p. 89, *infra*, pp. 997-998). Accade così che «l'individuato che, all'uscita dell'informatà, era il protagonista aurale del conoscere diventa un elemento di cui bisogna tener conto con sospetto, da collocare in un ambito che lo inquadri regolandone la tendenziale invadenza, la pericolosa proliferazione» (O, p. 90, *infra*, p. 998). Deriva da qui, da questa esigenza, «la lunga fortuna della prospettiva cosmologica» (O, p. 90, *infra*, p. 998). La concezione

cosmologica delimita l'orizzonte entro cui collocare ordinatamente i molteplici e i criteri per farlo razionalmente. Dando, così, una risposta efficace all'insoddisfazione del totemismo, essa fornisce «l'ambiente universale» nel quale i suoi criteri razionali possano svolgere una funzione unificante, «disciplinatrice dei molteplici». La regolarità da essa introdotta sistema così la molteplicità degli esistenti e ne blocca l'indefinita moltiplicazione, sottraendola «agli arbitri della magia». «Il cosmo si prospetta – perciò – come unità unificante» (O, p. 90, *infra*, p. 999). Ma, se da una parte «ripara la disfunzione dell'unità propria del pensiero mitico», con la sua tendenza ad irrigidirsi «rende – d'altra parte – difficile il rapporto con la varietà e la verità degli individuati».

Il pensiero greco avverte il problema ed auspica che l'ordine si determini «come una gerarchizzazione dei criteri di riferimento che consentono ai molteplici di coesistere senza negarsi» (O, p. 91, *infra*, p. 999). Esso si sviluppa entro un'area in cui si determina una caratteristica oscillazione che è sensibile particolarmente nel pensiero di Platone. Da una parte tende a concepire «l'unità dell'essere» come un «destino ineluttabile», «un destino di incatenamento» e fa del Logos, descritto come realtà esistente *ab aeterno*, il luogo di confluenza dei molteplici, dall'altra parte tende a identificare l'unità dell'esser come *telos*, luogo di unificazione degli esistenti, che non esiste, ma che bisogna far esistere attraverso l'azione. Questa oscillazione, fortemente presente, particolarmente, in Platone, che, malgrado la sua inclinazione a situare le idee in un luogo metafisico in grado di funzionare come attivatore di gerarchia e di unità, «custodisce in sé un invincibile socratismo e genio etico», che gli consente di resistere «alla chiusura dello sfuggente multiforme nella pura concettualità dell'informe conclusivo» e di ridursi «a teorico dell'archetipicità dei veri», permettendogli di «vedere la verità» più come «tensione che come possesso» e di concepire questa tensione come «*direzione verso*» un Bene che rimane «al di là dell'essere», si risolve nell'impostazione di Aristotele. Qui, nella metafisica aristotelica, l'essere platonico, che «è una idealizzazione delle idee», va incontro a una trasfigurazione. Aristotele critica e confuta, infatti, la «separazione irrisolta tra essenza e fenomeno», che ne è la condizione e fa sì che nell'ousia «l'essere» assuma «compiutamente il carattere di essere», di modo che ogni fenomeno diventi «una realizzazione dell'essere, da cui è finalizzato» e «ogni mutamento» presupponga «una realtà immutabile, che postula un sostrato ultimo, la *ύλη*». È da qui che prende le mosse l'unità dello sviluppo che si finalizza nel compimento dell'essere. È da qui che proviene un tipo di cosmologia che risulta «non più rotta o interrotta dall'intersecarsi duale, plurale di fenomeni e idee», e che è, fissata in maniera definitiva, «in un ordine universale nel quale metafisica e fisica si legano con vincoli ignoti a Platone, i quali, da Aristotele in

poi, per lunga serie di secoli, sembreranno indissolubili».

Certo, l'oscillazione registrata nel pensiero classico, specialmente in Platone, dopo il periodo della *stoá* tutta chiusa nella celebrazione di un cosmo indefettibilmente unitario, torna a far sentire i suoi effetti nel pensiero cristiano che già in Paolo e in Giovanni, ma, particolarmente in Agostino, concepisce il Logos, «pur nel contatto nuovo col valore delle realtà personali, o grazie ad esso», in maniera tale da contenerlo «all'interno della intelligibilità» (O, p. 99, *infra*, p. 1008). Ma essa si trova ad essere stoppata nell'impostazione di Tommaso. Questi, come ha segnalato Gilson, riteneva che il limite del pensiero greco fosse proprio qui, «nell'aver posto il problema dell'essere senza saperlo approfondire col superare il piano dell'intelligibilità per raggiungere quello dell'esistenza» (O, p. 99, *infra*, p. 1008). Ne deriva che, proponendo di superare questo limite, Tommaso «crea un vincolo ontologico ignoto», fino a lui, «alla tradizione dell'ontologismo», e pone, così, senza volerlo, la premessa «del successivo isolamento della Scolastica», giustificando «il carattere intimamente antiscolastico del pensiero moderno». Piovani non ricorre a giri di parole. È su questo punto di una chiarezza solare. E afferma che, rifiutandosi di concepire l'essere come «termine di riferimento differenziato», Tommaso lo identifica esplicitamente come «*ipsum esse subsistens*» e rende «inevitabile la coincidenza di causa efficiente e di causa creatrice». Di conseguenza, a causa di questa impostazione, «le creature sono escluse da ogni loro logica: non dispongono che di una logica esplicativa della razionalità divina» (O, p. 100, *infra*, p. 1009). Questo passaggio porta alla «naturalizzazione del pensiero» e alla «razionalizzazione della natura». Le quali sono talmente conseguenti che, nell'universo de scritto da Tommaso, ponendosi «come *institutor naturae*», «l'Uno non ha più nulla da sottrarre, perché riempie ogni realtà». In esso «l'unità dello stesso ordine cosmico è così compiuta per *totam naturam* che ogni ordinamento è superfluo: tutto è già ordinato». Questa conclusione, dichiara Pio vani, induce ad avanzare il sospetto che «tutto il tomismo» sia frutto di «un errore di lettura dell'Esodo»; il sospetto, in qualche modo autorizzato, da Maestro Eckhart, il quale riteneva che tutta la teologia positiva della scolastica «per dimostrare troppo, nonostante le sue fortune ecclesiali (o grazie ad esse) sia uscita fuori dell'orbita del cristianesimo».

Si comprende, allora, perché il pensiero moderno non possa svilupparsi che come «una critica di ogni tentativo di sostanzializzazione dell'Essere e dimostrazione della sua vanità» (O, p. 102, *infra*, p. 1011). Non ripeterò quel che ho detto all'inizio sull'interpretazione del moderno qui riproposta. È opportuno solo riassumere alcuni passaggi. Poiché pensa l'esistente come separato dall'essere il pensiero moderno sostituisce all'universale

l'universalizzazione, all'ordine, l'ordinamento e infine, in Kant, all'universo, l'universalizzazione. Si consuma così il passaggio dalla concezione sostanzialistica alla concezione funzionale della realtà. «La crisi dell'ontologia tradizionale» impone di ripensare l'«esigenzialità dell'essere» (O, p. 103, *infra*, p. 1012). Nella situazione che si determina, tramonta l'uomo aristotelico e sorge l'uomo che afferma «una razionalità diversa», una razionalità che non è data a-priori, ma è sempre da acquisire. Questa razionalità, lo si è detto, promuove la pluralità e la pluralità solletica il senso di insicurezza. Per questo nel moderno, molti pensatori, impauriti dall'incalzare del relativo, assillati dall'incubo della polverizzazione, si fanno promotori di tendenze reattive, intese a ripristinare il terreno metafisico. Queste tendenze risultano presenti in tutti i secoli in cui si dispiega il moderno e fanno sentire la loro influenza anche sul secolo ventesimo. Da Spinoza a Fichte, a Hegel, a Husserl a Heidegger, non mancano in nessuna delle epoche attraverso le quali si articola il moderno grandi pensatori disposti a ripensare, rilanciare, l'essere della tradizione metafisica, una volta cambiati i connotati. Piovani critica, di volta in volta, questi tentativi di restaurazione e in queste critiche si delinea la complessità della sua interpretazione del moderno che egli non intende come un processo che marci in un'unica direzione. Quel che, però, nel moderno è, per lui, decisivo, è quel che fa Kant, quando «rompe» definitivamente «l'alleanza Pensiero ed Essere», confutando, in maniera definitiva, l'argomento ontologico. Da allora in poi il mutamento di fronte metafisico iniziato coll'irrompere del moderno giunge a maturare tutti i suoi effetti. A partire da Kant, grazie all'opera immensa e infaticabile degli esponenti dello storicismo critico-problematico, si sviluppa una tendenza alla storicizzazione radicale di ogni realtà e la storicizzazione di ogni realtà, compresa quell'esistente che l'uomo è, approda alla comprensione della centralità del negativo, anche se il negativo non è altro qui che l'instabilità di cui è fatto l'esistente, considerato che l'esistente non è altro che temporalizzazione della temporalità. L'esistente che non è altro che «un individuarsi per non essere cancellato» è perciò sempre sotto pressione. Sotto la pressione di un'angoscia incolmabile. L'uomo moderno, distaccatosi dall'essere, si riconosce in preda a questa angoscia e riconoscendovisi si «risveglia nell'orto del Getsemani», «vicino come non mai all'estrema solitudine addolorata del Cristo». Ma il Cristo, vicino al quale si ritrova, non è il Cristo glorioso della resurrezione ma il Cristo *patiens* che muore sulla croce, dove al Dio delle cosmogonie e delle teodicee succede l'uomo sottomesso all'umiliazione della croce, «indelebilmente segnato da essa, contrassegno di tutte le contraddizioni». Solo un pensiero in grado di affrontare il negativo costitutivo della realtà umana può mantenersi,

secondo Piovani, all'altezza di questa acquisizione. Questo pensiero, che è quello che egli ha inteso cominciare a costruire in *Oggettivazione etica e assenzialismo*, è essenzialmente pensiero morale e, in quanto tale, è pensiero di contraddizioni e di lacerazioni. Pensiero disposto a comprendere il negativo. Ma non ci si deve lasciar ingannare dall'insistenza con cui torna su questo argomento. Piovani non nutre nessun particolare compiacimento verso il negativo. Quel che lo interessa e lo spinge ad insistere è la necessità, che avverte fortemente, di dover segnalare e sottolineare che la difettività fa scattare l'azione dell'uomo e, con l'azione, dell'uomo, il *logos* che la regge. La difettività pone la morale al centro dell'attenzione e fa della filosofia morale l'unica umanologia possibile. Per questo ribadisce: «La filosofia ha un avvenire (seducente avvenire) soltanto come filosofia negativa» (O, p. 132, *infra*, p. 1042). Poiché è connessa con la temporalità, la difettività esistenziale non può venir meno e per essere e rimanere se stessa deve rimanere agonica. Non c'è qui nessun pathos particolare, non c'è l'ombra di un tratto di retorica. Poiché l'esistente procede, incalzato dall'inesistenza, egli non può, pena di contraddirsi, una volta accettata l'esistenza, cessare di uniformarsi alla logica che ne deriva. Deve continuare a tendersi nello sforzo d'essere. Non può, qualunque sia la condizione esistenziale che si trova ad affrontare, anticipare il contatto con l'inesistenza. Non può ricorrere a una volontà che induca alla nolontà, perché non può rifiutare «di convalidare con atti pertinenti» l'insieme sistematico del suo comportamento. Non può ritirare l'adesione, compiendo un atto grazie al quale l'azione cessi di interagire. Un atto simile si presenterebbe sconnesso rispetto alla sua «capacità di partecipare al recupero dell'inesistenza» (O, p. 140, *infra*, p. 1051). Con un atto simile egli smentirebbe la vita che è vita etica a partire dal momento in cui è accettata e per tutto il tempo in cui è vissuta. Né l'uomo, né particolarmente il filosofo, possono smentirsi, smentendo, con un atto singolaristico, l'eticità della vita. Ma sia l'uno che l'altro possono pretendere e sperare di conoscere la morte, che è la conoscenza più alta, considerato che, da quel che si è detto deriva la conclusione che la morte è il motore della vita. L'uomo e il filosofo debbono rifiutare l'atto che, «collocato al culmine della loro personalizzazione li spersonalizzi». Quell'atto, dice Piovani, proprio perché contraddice la logica che ha retto tutti gli altri atti compiuti nella vita, non è un atto etico ma un atto estetico. Quando però ci si trovi in una situazione nella quale la minaccia dell'inesistenza si presenta come ineludibile, non più aggiornabile, allora, senza contraddirsi, ci si può impegnare nel tentativo di andarle incontro, di consentire piuttosto che tendersi nello sforzo di aggiornarla e di eluderla. Forse qui, al culmine delle possibilità dell'esistente, l'inesistenza può rivelarsi, «al di là di ogni

utilizzazione» (O, p. 141, *infra*, p. 1053), qui, dove essa non svolge più la funzione di incalzare l'esistente sollecitandolo a trasformarsi in agente vitale, e, qui dove, forse, l'esistente non ha «più ragione di utilizzarla come energia originaria». Quando la morte gli va incontro, egli non può e non deve far altro che «rinunciare ad assoggettarla», deve guardarsi soprattutto «dal violare la segretezza furtiva della sua impenetrabilità». Deve accettarla per quel che è, un datum, «sottratto alla possibilità» dei suoi «interventi esistenziali». Deve conoscerla come tale e per conoscerla deve andarle incontro con una disposizione precisa, la di sposizione all'«accettazione totale», perché questa «non smentisce l'oggettivazione etica, ma la conferma» come «punto di arrivo di tutte le mancanze di tutte le insufficienze che mettono in mora la vita grazie alle loro insoddisfazioni» (O, p. 142, *infra*, p. 1053).

Così Piovani sottrae la morte alle drammatizzazioni cristiane e nichiliste. La sottrae alle religioni cui la filosofia metafisica l'aveva data in appalto per restituirla alla filosofia morale che è, per lui, descrizione aderente della vita, e della vita fin dentro la morte. La morte, perciò, non è la soglia da attraversare per introdursi in una vita gloriosa come vogliono in genere le religioni e come vuole in particolare il cristianesimo, né il limite che ci separa dal nulla, come pretende il nichilismo. La morte è l'ultima esperienza della vita etica, quella che la conferma nel suo essere vita, improntata al dovere, anche se, nel dar corso all'inesistenza, essa conclude quella vita. In questo senso essa è come dicono i versi di Baudelaire «la mort qui console», «l'attinta beatitudine dell'inesistenza» che attraverso «l'abbandono consapevole» riscatta dalle «fatiche dell'esistere, vissute come necessità trasfigurate in dovere; consente, infine, di toccare la compiutezza in cui tutte le essenze si verificano vanificandosi». E questo senza rimuovere la possibilità per chi lo voglia di credere o di non credere, o, a prescindere dal credere e dal non credere, pur tuttavia di sperare.

¹ Citerò con la lettera O il testo nell'edizione curata da Fulvio Tessitore e uscita a Napoli nel 1981 per i tipi di Morano, indicherò a fianco alle citazioni, nel testo, il numero o i numeri delle pagine tra parentesi tonde dell'edizione del 1981. Inoltre non discuterò le tante interpretazioni che lo concernono, fornirò di esso una lettura personale che procede dall'interno delle pagine di Piovani. Mi li miterò qui a fornire due sole indicazioni bibliografiche. Quella del saggio di Gianluca Giannini, *Varchi interpretativi e rotte speculative dal non-più-libro, Postfazione* alla seconda edizione di Pietro Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Brescia, 2010, pp. 117-142, perché fornisce ampie indicazioni sul dibattito cui il libro ha dato luogo con la sua pubblicazione e le rassegne bibliografiche fornite da Paolo Amodio, la pri ma, *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (1948-2000)*, Napoli, 2000, la seconda *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (2000-2007)* in «Archivio di storia della cultura», anno XXI, 2008, perché da esse chi voglia approfondire riceverà tutte le indicazioni utili alla bisogna.

² *Bisogno metafisico e assenzialismo*, in *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di Giuseppe Lissa, Napoli, 1989, p. 249.

³ *Ibid.*

- 4 *Ibid.*, p. 250.
- 5 Citato da Roberto Marchesini, in *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, 2002, p. 27.
- 6 Martin Heidegger, *Il principio di ragione*, trad. it. Milano, 1996, p. 16 e p. 43.
- 7 *Il significato filosofico delle scienze umane*, in *Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., p. 64.
- 8 *Ibid.*, p. 83.
- 9 *Perfezione e finitudine*, in *Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., p. 217.
- 10 *Ibid.*, p. 218.
- 11 *Ibid.*
- 12 *Ibid.*, p. 219.
- 13 *Ibid.*
- 14 *Ibid.*, p. 218.
- 15 *Ibid.*, pp. 219-220.
- 16 *Ibid.*, p. 220.
- 17 *Ibid.*, p. 221.
- 18 *Il significato filosofico delle scienze umane*, cit., p. 65.
- 19 *Ibid.*, p. 70.
- 20 *Ibid.*, p. 71.
- 21 *Ibid.*, p. 72.
- 22 *Ibid.*
- 23 *Ibid.*, p. 79.
- 24 La critica di Heidegger all'ontologia occidentale è fondata, secondo Piovani, su una miscomprensione precisa: per Heidegger «la colpa dell'essere» «quale è concepito dalla metafisica occidentale», «è proprio nel suo essere *assente*», proprio perché tale questo essere va abbandonato per essere sostituito da una concezione dell'essere che punti ed insista sul suo «essere senza mancanza», «senza bisognosità» (O, p. 127, *infra*, p. 1037).
- 25 *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1872, p. 229.
- 26 *Ibid.*, p. 230, *supra*, p. 834.

DIALETTICA DELLE FORME MORALI E ANTI-ONTOLOGISMO IN

PIETRO PIOVANI

DI FULVIO TESSITORE

Pietro Piovani ha completato nell'ottobre del 1979 questo libro al quale attendeva da tempo, almeno da quando aveva ultimato i *Principi di una filosofia della morale*.

Allora, nel 1972, gli si impose la scelta tra accingersi alla scrittura del libro su Vico – a lungo preparato e pensato fin dal 1968 – o, appunto, questa *Oggettivazione etica e assenzialismo*, che completa il disegno dei *Principi*. Nel 1972, dopo attenta riflessione, la preferenza toccò all'opera teoretica, sollecitata dalla passione speculativa e dall'esigenza «etica» avvertita non rinviabile. Così la preparazione dell'*Oggettivazione etica* iniziò attraverso una serie di saggi¹ che servivano a chiarire via via i problemi particolari emergenti dal disegno complessivo definito nelle prospettive di fondo con i *Principi*, a loro volta sviluppo di temi antichi – specialmente di alcuni presenti già nelle *Linee di una filosofia del diritto* del 1958 – e di nuove suggestioni anticipate, con scelta deliberatamente umbratile, assai discreta, nelle risposte date all'inchiesta promossa dal «Giornale di metafisica» in occasione del ventennale della rivista².

Infine, nel '78 e nel '79, la stesura dell'*Oggettivazione etica* si avviò con impegno assorbente e tuttavia non completamente soddisfacente per lo sguardo esigentissimo di Piovani, che distrusse una prima stesura quasi completa del libro, perché non gli sembrava rispondere in pieno all'ideaforza ispiratrice, ai suoi bisogni di chiarificazione, al suo finissimo gusto letterario. Nell'ottobre del '79, già aggredito dal morbo, dopo la pausa estiva trascorsa senza serenità tra incipienti sofferenze, annunciò soddisfatto all'amico la conclusione del cammino percorso con attenzione vigile e appassionato entusiasmo. Era la conclusione del suo itinerario filosofico ed egli sembrava avvertirne il carattere di estrema testimonianza. Ricordo con lucidità una conversazione che si soffermò sul tema del vivere-per-la-morte struggeramente elaborato nelle ultime pagine del libro.

Tuttavia la tenacia di Piovani nel lavoro, il praticato, prima ancora che teorizzato convincimento che solo la morte sia la tappa finale dell'espansione della personalità non gli facevano abbandonare i programmi a lungo meditati. Sulla sua scrivania ha lasciato, bene in vista, il cartellino che annualmente, nel settembre, redigeva con l'indicazione succinta delle cose da fare: una scelta che voleva definire

la doverosità del compito quotidiano nell'oggettivazione che il modesto cartellino ammonitore garantiva ai proponimenti e ai programmi di lavoro, mai abbandonati alle improvvisazioni, alle sollecitazioni estemporanee, agli alibi della stanchezza. Chi scrive non ha mai dimenticato le motivazioni che accompagnarono il suggerimento a far lo stesso datogli oltre vent'anni fa, all'inizio del lavoro di ricerca di cui Piovani sottolineava, con forza severa, il carattere di assorbente missione. Sul cartellino del settembre '79 si legge: «1) *Oggettivazione etica e assenzialismo*; 2) Lezioni; 3) Decennale del "Bollettino del Centro di studi vichiani"³; 4) La filosofia nuova di Vico; 5) Salvatorelli»⁴.

Completata, come si è detto nell'ottobre, la stesura del libro, Piovani si accinse, dopo una costretta pausa, tra la fine del '79 e i primi mesi dell'80, alla rilettura e alla limatura come sempre attentissima, scrupolosa, rigorosa. Poi il male, sempre più aggressivo e tracotante, gli tolse la possibilità di dettare il libro ed egli se ne crucciava, perché, gli sembrava di non aver soddisfatto ancor del tutto il suo compito. Addirittura temeva che la scrittura manoscritta non fosse decifrabile.

Per non impensierirlo gli suggerivo, con molta cautela, di dettare a me le pagine o di lasciarle dettare da me in sua presenza. Era lieto dell'offerta, ma resisteva, fiducioso che ancora una volta a lui sarebbe toccata la possibilità di sottoporre il lavoro al definitivo controllo. Non è stato così.

Nel giugno mi feci coraggio e mi offrii con decisione di dattilografare il libro terminato. Cedette, compiaciuto di vedermi capace di intendere fino in fondo la sua scrittura, il che era ovvio per me, dopo tanti anni di quasi quotidiani incontri. Agli inizi di luglio, felice dinanzi ai primi fogli, che lesse e corresse, volle aggiungere alla prefazione le semplici, bellissime parole di ringraziamento che vi si leggono. E a me che gli dicevo la mia gratitudine, ma anche quanto quelle parole fossero immeritate, disse che dovevo vedere in quelle frasi una «dedica suprema» per chi lo «aveva aiutato a vivere», l'espressione del suo conforto all'idea che il libro sarebbe uscito postumo a mia cura. Fu un momento di intensa commozione, che ci prese entrambi e ci fece sentire vicinissimi, forse come non mai. Fu lui che ebbe anche allora, ancora una volta da maestro gentile, la forza di spezzare la commozione che ci avvolgeva e ci dominava con la capacità espressiva che solo l'armonia del silenzio riesce a possedere, nei momenti nei quali si misura la povertà della parola. Disse, con amara ironia: «non preoccuparti, è meglio così; puoi dire all'amico Morano che uscendo postumo il libro avrà qualche lettore in più».



antichi nel senso che sono originari della riflessione di Piovani, fin dagli inizi caratterizzata da un prepotente, assorbente interesse etico.

Nata negli anni cosiddetti di crisi dei valori, con troppo facile denominazione sbrigativa, la riflessione di Piovani non si accontentò di imboccare la via alternativa della rifondazione dei valori crollati o della costruzione di nuovi valori. Piuttosto si sprofondò nella crisi, per intenderne le segrete e più determinanti ragioni. Perciò, di fronte alle varie restaurazioni assolutistiche e neo-giusnaturalistiche, così come di fronte al prassismo al quale veniva ridotto il volontarismo generosamente e ingenuamente indirizzato a ricostruire nuove sicurezze pratiche contro la sfrenatezza delle storiche relatività, rapidamente condannate come matrici della crisi, Piovani rivolse attenzione proprio all'oggetto dello scandalo: l'individualità, che le nuove o rinnovate realtà collettive volevano (come ancora vogliono) imbrigliare, pensando così di riparare più agevolmente i danni dell'azione sfrenata in quanto liberata nell'a-logismo, più ancora nell'illogismo del volontarismo assoluto, il cui protagonista è (o, meglio, sembra essere) l'individuo. Se la crisi dei valori assoluti mostrava le responsabilità del relativo che aveva combattuto l'assoluto; se il volontarismo era ciò che aveva messo in ombra la razionalità generale dei valori intesi quali criteri di valutazione garantiti dalla generalità e astrattezza, che li rendevano applicabili a ogni diversa realtà, l'individualità storica, in quanto inassimilabile al generale, andava discussa fino ad essere se non abbandonata quanto meno controllata, ricercando in essa ciò che accomuna e non ciò che distingue.

Ebbene Piovani intese che dalla crisi (se di crisi si trattava) non si usciva abbandonando l'oggetto e il soggetto della crisi, bensì tornando a riflettere su di essi, per scorgerne la forza e la debolezza. Per questo, fin dalle origini, il significato dell'individuale fu il tema di fondo della filosofia di Piovani, che in relazione ad esso cercò e trovò i riferimenti storiografici ai quali via via alimentare e saggiare la propria autonoma riflessione originale. Per questo, fin dall'inizio, la sua posizione si caricò di una attualissima inattualità: attualità dei temi e problemi suggeriti e quasi imposti dalla situazionalità e condizionatezza storica; inattualità delle scelte, del gusto teoretico, dell'impegno storiografico, perché egli non si accontentò mai di *seguire*, con attenta o addomesticata opera di chiosatore, questa o quella posizione filosofica di successo, ma, al contrario, molte ne ascoltò per vagliarle e perfino capovolgerle tutte, nelle conclusioni raggiunte «*lavorando in proprio*»⁵.

L'approccio all'esistenzialismo è fondamentalmente antiesistenzialistico; la scelta storicistica è risolutamente opposta allo storicismo assoluto di matrice idealistica, dominante nell'Italia del primo e secondo dopoguerra fino ad apparire e presentarsi come

l'esito inevitabile e necessario della maggiore filosofia dell'Ottocento; l'interesse al tema del negativo (anch'esso originario e non soltanto conclusivo, quando certamente diviene determinante) è profondamente contrario all'utilizzazione fattane dalle filosofie della crisi, rivolte a distruggere ogni fondamento per assicurare la libertà del soggetto dentro la crisi.

Non meraviglia, quindi, che lo studioso di Socrate, il Socrate del *Critone*⁶ interpretato come il fondatore della norma morale, dedichi le sue prime attenzioni al problema della *normatività* nel contesto della *società*, giacché si tratta di indagare le ragioni dell'ambiguità dell'individuo contemporaneo, che ha tentato la «volontarizzazione dell'intera realtà», senza ridurre tutto al particolarismo, che è eguale e contrario all'universalizzazione dei valori crollati, all'assoluta *anomia* di sistemi basati su esplicito illogismo. In altri termini si tratta per Piovani di fondare una «fenomenologia della singolarità», essendo consapevoli dell'«integrità della vita» e convinti «dell'impossibilità di scindere la *teoria dalla pratica*, la *conoscenza dalla condotta coesistenziale*»⁷. Dunque dalla crisi non si esce abbandonando il soggetto, i soggetti e le loro volontà per una nuova assorbente assolutezza, così come non si esce dal volontarismo rifugiandosi in una restaurata assolutezza del *logos*. L'una e l'altra scelta non sono una risposta perché non sono novità di fronte alla tradizione, non indirizzano alla ricerca originale ma allo scavo archeologico, avvincente ma non utile quando si sia raggiunta la consapevolezza che «la filosofia del pensiero» ha fatto il suo tempo, ha percorso il suo ciclo glorioso, sfociato nella crisi segnata dal volontarismo e dall'attivismo sfrenato.

La falsa alternativa, l'ambiguità dell'individuo contemporaneo e della filosofia moderna sembra riproporsi. È così. Ma da ciò non si vien fuori imboccando una delle due strade aperte all'alternativa: o il pensiero o l'azione. Per superare l'alternativa senza compiacersi dell'ambiguità, Piovani riflette sulla norma, che implica l'unità etico-razionale, l'unità dell'azione e del pensiero.

La norma per lui è *ratio* in quanto è misura delle azioni compiute e delle azioni da compiere. Cioè è principio che non intende condizionare il mondo del fenomenico, ma fenomenico non è perché di questo intende, deve fornire la giustificazione. La norma è quindi in sé teoria e pratica, questa in quanto regolatrice dell'azione, quella in quanto pensiero dell'azione. A dirlo con altre parole, la norma è il riferimento dell'azione e del soggetto dell'azione a ciò che è altro rispetto all'azione e rispetto al soggetto; l'altro che definisce la finitezza e la incompiutezza dell'individuo, il quale così rigetta il diabolico attivismo che lo fa ritenere signore indiscusso della realtà, fatta da lui e per lui.

L'individuo avverte «la vocazione alla compiutezza»⁸, il bi sogno di trascendere il transeunte adeguandolo a ciò che transeunte non è, recuperando il significato della *ratio* (la misura delle azioni) non in direzione meramente intellettuale bensì esperienza della diversità tra anti-intellettualismo e illogismo. Attraverso la norma si manifesta e si realizza la tensione dell'individuale verso l'universale, verso ciò che individuale non è, senza per questo fagocitare l'individuale in una restaurazione universalistica che è il contrario della tensione, anzi ne è la negazione.

La finitezza e l'incompiutezza dell'individuo scoperta dalla norma, la acquisita coscienza della sua «vocazione alla compiutezza» danno all'individuo il senso del suo non essere mai solo con se stesso, perché non può mai isolarsi, allontanarsi da ciò che assicura verità alla sua azione: la norma che è socializzata e socializzante. La tensione non è, allora, indirizzata solo in senso verticale, ma anche orizzontale, perché scopre con la finitezza l'alterità e quindi fonda il principio della «comunicazione sociale», non solo la società in *mente*, ma anche *inter homines*⁹. La società nasce come agonistico impegno etico del soggetto che sente la propria imperfezione e l'ansia gravosa del perfezionamento, che realizza l'impossibilità di ogni comunicazione quando non esista il principio regolatore delle azioni ma il caos nel quale il singolo, veramente singolaristico, vaga senza sentirsi individuo, che è il prodotto dell'alterità in quanto costitutivamente coesistente.

Dalla crisi dei valori si esce, allora, attraverso il principio della *normatività*, inscindibile dal principio della *società*, che equivale ad affermare il valore dell'individuo liberato dall'exasperazione e dall'unilateralità della ragione (intellettualismo) e dall'unilateralità ed exasperazione del volere (attivismo). Tutto ciò non preclude la domanda più approfondita sulla natura della norma. Che cos'è la norma? Piovani risponde che essa è la «presenza metafisica immanente alla natura umana»¹⁰, è ciò che «a tutto e a tutti è comune e a nessuno può mancare». Dunque è l'idea dell'essere, il principio ontologico di una restaurazione più sottile, ma pur sempre restaurazione dell'unità «atta a misurare tutte le relazioni della vita umana»¹¹. Il problema dell'ontologismo si ripropone.

La filosofia di Piovani non lo sfugge e accetta la conclusione necessaria. Tuttavia quest'accettazione non annulla l'originalità tenacemente ricercata. L'ontologismo restaurato non è l'antico: è già qui un *ontologismo negativo* perché è collegato (e lo attesta il nesso tra normatività e società) alla preoccupazione fenomenologica che punta sull'azione in quanto è convinta della dinamicità dell'esistere, senza di cui si annullerebbe la tensionalità costitutiva del soggetto. Lo slancio dell'individuo che è l'azione non è che la «proiezione di una norma,

proiettata al di là del fatto sussistente per la creazione di un fatto da fare, di un 'fatto' nuovo che deve sussistere». Se questo è, alla base della norma (e si vorrebbe dire dell'esistere) va vista l'*assenza*, ciò che non è e va fatto. «Nell'immanente presenza è riconosciuta un'assenza: quest'assenza è trasformata in termine di riferimento cui riferire ciò che può e deve essere». «Ciò che non è, l'uomo rende misura di ciò che è: in questa paradossale situazione è già il riconoscimento della funzione negativa del *λόγος* come *Idea*, cui sono rapportate coscienza e conoscenza da parte di chi, essendo nel mondo fenomenico, non può che individuare attraverso il suo essere fenomenico l'essere ideale»¹².

La conclusione del percorso fin qui esperito, con l'ausilio, ora latente ora esplicito, di un Platone non platonistico, di Rosmini e di Blondel, di Bergson e dei filosofi dell'azione, tocca Kant, o, meglio, prepara quella che più tardi diviene l'interpretazione di Kant eversore de l'ontologismo tradizionale e tradizionalistico, in nome del radicale rifiuto della più celebre tesi di Anselmo, affidato all'idealità che fonda il trascendentale come condizione della conoscibilità. Il perfetto è idea e non essere, o, meglio, è in quanto non esiste se non come idea, tensione e vocazione alla compiutezza dell'imperfetto.

2. Nella norma come misura, elemento *comune* che a niente e nessuno può mancare, si manifesta il kantismo di fondo, pur ancora latente, della filosofia morale di Piovani, giacché quest'interpretazione della norma non implica logicamente (al di là della stessa consapevolezza esplicita, in questa fase della riflessione piovaniana) né il riferimento al *cosmo*, né il riferimento al *tutto*, tendenzialmente totalistico e totalitario. Piuttosto, per definizione, implica il riferimento al *misurabile* e ai *misurabili*, cioè è *relazione*, misura di qualcosa rispetto a un criterio. In altri termini è riconoscimento della tensione, della *differenza* che assicura il pluralismo dei soggetti non riducibili alla comunità, alla generalità, all'essere come essenza onnipresente. Perciò la normatività non può prescindere e non prescinde dalla società, dalla particolarità degli ordinamenti sociali, in quanto, se vi prescindesse, la *ratio* (la misura) «non potrebbe esplicitare la propria *moralità* e si limiterebbe ad esplicitare la propria *logicità*, compromettendo l'unità etico-razionale del *λόγος* e commettendo il fallo che commettono le filosofie che, ingannate da una qualche tesi preconcepita, spezzano quell'unità»¹³.

La frattura dell'unità etico-razionale (che è unità in quanto tensione tra morale e ragione, tra soggetto e oggetto, tra individualità e universalità, inconcepibili l'uno senza l'altro) si ha sempre quando si ceda all'assolutizzazione dei termini del rapporto-unità, il quale così perde la costitutiva bipolarità, che ne assicura la dinamica storica. L'esigenza di questa unità è quella di una logica non astratta e non

assoluta ma legata indissolubilmente alla concretissima *praticità* della vita, a sua volta non assolutizzata in un impossibile rifiuto della propria ragione che non sia il volontarismo sfrenato e inconsequente. Condizione dell'una e dell'altra esigenza, della logica della vita morale e della morale della vita logica, è il non prendere «le mosse da realtà che non sia la realtà dell'io: non 'soggetto assoluto' ma soggetto disposto a riconoscersi in tutta la sua espansione, dalla soggettività immediata alla soggettività che si amplia e si moltiplica nel bisogno di mediarsi, agendo per se stessa e oltre se stessa, nella sua solitudine e nei suoi necessari legami di vita materiale e morale»¹⁴. Ed è nella fondazione di questa esigenza che ritorna il kantismo di Piovani in serrato confronto con il Kant storico.

Kant è un momento importante nella storia del pensiero filosofico che, nel suo ricco lungo travagliato ed esaltante percorso, è fundamentalmente diviso tra il dirigersi verso l'universalismo e il dirigersi verso il particolarismo, entrambe concezioni unilaterali e incapaci di cogliere la fenomenologia dell'*esistere* che non è cosa diversa dall'*essere in quanto esserci*. Kant segna il movimento nel quale può scorgersi uno spartiacque nella storia della liberazione dell'individuo dagli «errori dell'umanesimo»¹⁵, come Piovani dice quasi heideggerianamente, che sono le testimonianze dell'interesse della personalità tesa a superare le «nostalgie dell'universalismo pre-umanistico», senza incappare nel particolarismo mirante a elevare «la particolare situazione dell'individuo a universale»¹⁶. L'etica kantiana è, infatti, dominata dalla preoccupazione di difendere l'individuo nella sua personalità; è la fondazione dell'universalità dell'individuo che è la capacità di espansione dell'individualità oltre se stessa, ma senza dimenticare se stessa, senza dimenticare il proprio essere *differenza*, condizione del rispetto dei differenti in quanto portatori ed espressione di valori che, per essere diversi dai miei non per questo non sono valori¹⁷; è la fondazione della legislazione universale poggiante sull'impossibilità dell'individuo di essere *mezzo* e non *fine*, nella rinnovata unità (nel senso già sopra chiarito) etico-razionale, che non si basa sull'esclusivo valore etico del «Tu devi», ma sul più completo «agisci razionalmente»¹⁸. L'etica kantiana è la messa in problema del problematico rapporto io-altri-umanità (cioè il problema dei rapporti tra normatività e società) nel quale la conciliazione dei termini, avvertiti come termini di opposizione, si realizza nella dialettica *coincidentia oppositorum* dinamicamente intesa come coesistenza di arbitri trasformati in libertà (quindi rispettati nel loro essere atti di volontà, azioni storicissime di concretissimi soggetti storici) e non come negazione delle *differenze* nell'assoluta, avvilita unità del tutto.

Eppure questa attività legislatrice dell'io non regge in Kant fino in

fondo perché non trova il collegamento tra la ragion pratica e la ragion pura. L'io della prima *Critica* non è l'io «elevantesi all'universalità della coscienza», ma l'io che è un noi in quanto è la stessa conoscenza umana. «In sede conoscitiva la volontà non può, come nella morale, affidarsi all'azione e al suo esemplare porre norme capaci di essere assunte come norme di universale convivenza; la volontà deve giustificarsi in tutte le sue posizioni, nel porsi; non può cioè riscattarsi nei suoi risultati, con i suoi risultati»¹⁹. A Kant non resta che o ricorrere a una ragione superiore, smettendo se stesso, o di estendere i confini della volontà individuale fino a farli coincidere con la volontà collettiva dell'umanità. Kant deve scegliere il secondo corno del dilemma, ma con questa scelta il rapporto io-altri-umanità viene assorbito dal terzo termine: il conoscente diventa il pensiero umano conoscente; l'intelletto si fa tanto attivo da creare soggettivamente gli oggetti che conosce. L'unità etico-razionale si rompe nel trionfo della razionalità del pensiero, tanto razionale in sé e per sé da esaurire in sé la razionalità. Non diversamente la feconda ambiguità del kantismo si scorge ancora meglio seguendo l'interpretazione che Kant dà del «grande tema filosofico della persona». Nel tormentoso processo dell'imperativo categorico, scandito dall'elaborazione faticosa delle varie formulazioni susseguentisi, Kant intravede che «il principio è l'azione: un'azione che non può che essere l'azione di ciascun uomo, nella forza e nella debolezza del suo sforzo»²⁰. L'azione garantisce alla persona la propria individuale personalità, senza celebrarne l'esaltante negazione nella coincidenza con la volontà buona dell'umanità. Nel primato della ragion pratica è assicurata – seguendo la discussione secolare sollevata dal «severo messaggio di Kant» – la rivendicazione della «persona individuale viva e concreta, in quel che ha di universale e di comune e in quel che ha di proprio, di suo, di individuale; l'umanità non *dell'uomo genere, dell'uomo tipo*, ma di questo o di quell'uomo, in quanto è un uomo senza dubbio, ma anche in quanto è *questo*»²¹. Però in quanto è per eccellenza l'organo della ragione, la persona di Kant incontra la persona di Tommaso, perdendo il carattere di «mobile punto d'incontro tra esistenza individuale e razionalità universale».

In Tommaso la persona rappresenta il culmine di perfezione di ciò che nella natura possa essere perfetto. In Kant la volontà personale, in quanto manifestazione dell'assolutezza della volontà buona, è «l'universalità nella sua razionale purezza pratica»; come «fine ultimo dell'attività morale», che non è un «da farsi», non è un «non essere ancora», ma un compito già assolutamente compiuto, un fine «già esistente per sé», la personalità rischia di apparire inesistente al di fuori di tale sua purezza. Subito elevata all'assolutezza della razionalità universale, la persona è depauperata della sua

esistenzialità. Non è più nel suo faticoso farsi, ma nella garanzia assoluta del suo essere inverata come *fine* nella realizzazione della ragione in quanto ragione. Ma allora non è più «la soggettività umana che si eleva», bensì «è mezzo di una elevazione», è «il mezzo della ragione realizzantesi» in quanto «attuazione dell'universalità di cui è sembianza»²².

Così la persona esaltata rischia di essere depersonalizzata come persona individuale che tende all'universale senza attingerlo, senza volerlo attingere. L'uomo, considerato come persona, secondo la formulazione della *Metafisica dei costumi*, è elevato al di sopra di ogni prezzo. È *homo noumenon* il quale, in quanto fine in sé, attuazione della volontà buona, compimento dell'universalità, modello dell'idea di umanità, perde ogni contatto con l'*homo phaenomenon*.

Solo l'inconoscibilità della cosa in sé, il *noumeno*, impedisce l'assolutizzazione senza residui del Soggetto kantiano, garantisce la fenomenicità della conoscenza, come avverte la *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, quando ammette che il ragionamento in base a cui gli oggetti debbono regolarsi sulla conoscenza e non la conoscenza sugli oggetti è un'ipotesi. Per tal via Kant non celebra l'assolutizzazione del Soggetto nell'Ità, impossibile finché non viene eliminato il noumeno, ma può prepararne la fondazione fornita dall'idealismo, a partire da Fichte. L'idealismo, però, è infedele a Kant proprio quando sembra realizzarne il programma. Lo è quando con Fichte viene superata la *differenza* tra soggetto e oggetto, essere se stesso che pone se stesso e la opposizione a se stesso per realizzare nell'Io assoluto l'unità tra l'*io che deve* e l'*io che pensa*. Lo è quando con Hegel, pur polemico con l'assoluto come indifferenziata unità di Schelling, l'individualità viene considerata esistente solo per il pensiero, giacché la determinatezza senza la riflessione universalizzante nemmeno sarebbe, dal momento che, per essere, deve essere pensata dal soggetto, che non è individuale, che acquista la propria assoluta soggettività soltanto trascendendo il determinato nella falsa immanenza panlogistica e panteistica²³.

Nell'uno e nell'altro l'ambizione dell'idealismo a essere storicismo, in fedeltà a una possibilità offerta dall'idealità kantiana individuata attraverso la fenomenicità del conoscere e dell'esistere, trova ostacolo insuperabile, rinnovata conferma della infedeltà al criticismo, «nell'assolutizzazione del Soggetto che (...) finisce con l'essere separazione, non unione fra ideale e reale, fra universalità dell'idea e individualità realizzata»²⁴: separazione che elimina la tensione perché dissolve l'unità relazionante nell'assolutizzazione che è assorbimento dell'un termine nell'altro.

Di fronte a questa infida difesa dell'individualità sacrificata in quanto esaltata in entità assoluta, ennesimo e supremo esempio delle

ritornanti alleanze tra universalismo e particolarismo (cose assai diverse da universalità e individualità), Piovani persegue un proprio personale criticismo, che vuole andare all'origine del soggetto e dell'oggetto, all'origine della ragione, quella che, socraticamente e platonicamente, appare ragionando la ragione migliore, non presupposta (come nell'idealismo) ma definita nella storicità dell'azione dei soggetti ragionanti.

Nell'ultimo libro, il serrato confronto si chiude con un rifiuto netto. Le riserve sull'idealismo, sempre presenti accanto a non celati riconoscimenti, diventano un definitivo congedo dall'idealismo, interpretato come il grande, infedele erede del kantismo più rigoroso e fruttuoso, non a caso perseguito dalle diverse letture di Herder e di Humboldt.

Il soggetto kantiano è l'uomo storicamente preoccupato della propria umanità, della propria attitudine a partecipare all'umanità, cioè il soggetto fenomenico, che anche quando tenta o avverte la necessità di abbracciare l'umanità tutta, presentandosi come *homo noumenon*, mai tradisce o abbandona la propria umanità specifica nel supremo sforzo di completa conoscenza. «Legato agli altri dalle condizioni e dai limiti comuni, l'io kantiano rimane io. Può elevarsi al *noi* come rappresentativo dell'umano che in lui s'individua; ma il suo *noi* non può ipostatizzarsi in Egoità, in Soggetto Assoluto. Se lo divenisse, per diventarlo, dovrebbe volgere le spalle all'esperienza del fenomenico, dovrebbe riassumere la cosa in sé, dovrebbe – in una parola – non essere più kantiano»²⁵. In Kant il rapporto individuale-universale resta rapporto, con tutto il tormento che costa l'arduo itinerario verso l'universalità dell'individuale («l'individuo stesso è universale») ²⁶. Il contrario accade nell'idealismo, giacché esso è proprio il tentativo poderoso di inglobare il noumeno, di conoscere la cosa in sé, noumenizzando il fenomeno anzi che fenomenicizzare il noumeno. «L'idealismo è una filosofia tutta in positivo: è, per antonomasia, una filosofia della positività». «Lo è proprio perché nasce, con grande sensibilità teoretica, dalla consapevolezza che l'universalizzazione proposta da Kant (...) rompe l'alleanza tradizionale di Pensiero ed Essere, congela l'ontologicità del Pensiero smontandone le premesse, invitando a ricercarne le reali origini. Separato dalla cosa in sé attraverso la possibilità mediatrice di una relazione, il soggetto del criticismo, mentre riconosce le capacità creative dell'intelletto, non totalizza la soggettività nella razionalità. L'idealismo, invece, è questa totalizzazione. Analizzata dalla nuova critica, la razionalità è una condizione umana assai più dinamica (e precaria) di quel che fosse lo *status* animal-razionale in Aristotele. Analiticamente vivisezionata, la razionalità dubita dell'identità di *cogitare* ed *esse* finendo col chiedersi in quali modi, entro quali limiti

l'uomo sia e si faccia cogitante. La nuova critica rompe l'automaticità del rapporto. Non per niente con procedimenti più o meno ortodossi, provengono da Kant, anche forme di relativismo scaltrito. Restauratore severo del pensiero come assoluto, l'idealismo soccorre quell'assolutezza insidiata eliminando l'inconoscibilità del noumeno col postulare un nuovo rapporto Essere-Pensiero. L'*io* idealistico non diviene un *noi* nella pluralità delle coscienze coscienti, ma le rappresenta nella sintesi di una soggettività che le comprende una volta per tutte: il Soggetto come oggetto assoluto, monopolizza ogni conoscenza; tutto sommato, in quanto ragione in atto, non può sottomettersi a nessuna critica della ragione, tanto meno può favorirne nuove iniziative»²⁷. In questa prospettiva, l'idealismo non è, contro le interpretazioni da esso stesso suggerite, specie in Italia, l'erede del pensiero moderno, così che resta da chiedersi soltanto perché non possiamo non dirci idealisti. È, invece, di fronte al problematico, perfino ambiguo eppur deciso procedere dello sforzo tutto moderno per la liberazione dell'*io* dall'incombente dominio dell'essere, la più completa restaurazione del logo contro il «mutamento» di fronte metafisico esperito dalla filosofia moderna, che non cerca «una *ratio* più comprensiva o meglio disciplinata», ma «una *ratio* differente» da quella costruita non da Platone, ma, superando il proficuo dualismo platonico, dalla logica aristotelica studiata e perfezionata da Hegel.

La via che va percorsa è quella del ripensamento dello «antihegelismo consapevole», criticamente rielaborato secondo la dimensione degli eredi kantiani di Kant, cioè gli esponenti dello storicismo critico, che ha trovato in Humboldt la «fondazione più preziosa» e in Dilthey «la problematizzazione teoretica più approfondita».

3. Con Kant, non diversamente da Kant, raccogliendo tutto il significato più profondo della critica della ragione ragionante, Piovani non tende alla ricerca di un fondamento che sia il capovolgimento del valore fondante dall'oggetto al soggetto. Piuttosto mira a includere il limite nel fondamento secondo la lezione più autentica del criticismo inteso come possibilità del fondamento. Lo fa sganciando la filosofia dal puro pensiero, dal dominio splendente del concetto che, come «occhio di Dio», sembra non conoscere confini. Piuttosto bisogna seguire la psicologia, che amplia i confini dell'*io* di tanto di quanto li rende meno certi, toccando, «al di qua della sovranità imperiosa della logica», l'inconscio oltre che il conscio, avvertendo quale «protagonista della conoscenza» non il «pensare come tale, ma il pensante, soggettivato ed oggettivato che sia, o si senta»²⁸.

La trivellante indagine della psicologia e della psicoanalisi sprofonda l'individuo nelle sue origini, si potrebbe dire

heideggerianamente nel luogo senza origine dell'originario e dà all'uomo la capacità di sapersi conoscere nel conscio e nell'inconscio. Ma al fondo di questo processo senza confini, l'uomo si accorge di non poter andare più in là di se stesso, in quanto egli è *un dato che non si è dato*, un voluto che non si è voluto ma è «lanciato nell'esistenza». Non diversamente, per quanti controlli predisponga al sempre più sprofondante percorso del suo ricercare, fino a toccare «l'ipertrofia filosofica della conoscenza»²⁹, il soggetto non può andare oltre un atto di fiducia nella sua capacità di poter conoscere³⁰. Il che significa che «alla base del pensiero c'è una fiducia preconoscitiva», perché all'origine «la razionalità è irrazionale»³¹, così come all'origine «la soggettività è oggettiva». Il processo della ricerca dell'originario sembra, dunque, concludersi con la delusione dello smacco angoscioso della ragione e del soggetto, che toccano l'irrazionale e l'oggettivo. Ma la scoperta dell'originaria oggettività del soggetto non è forse la conclusione del processo conoscitivo del soggetto che non può non interessare anche l'originaria oggettività, la quale è modificata nel senso di essere soggettificata quando è scoperta al fondo dell'autocomprensione? Certamente il soggetto avrebbe voluto trovare a proprio fondamento se stesso e la sua ragione. Tuttavia, anche di fronte all'oggettività del soggetto e all'irrazionalità della ragione, il soggetto introduce una modificazione nel dato originario che non controlla. Egli lo assume o lo rifiuta e così lo trasforma in quanto io conosce sia che lo accolga (volendosi), sia che lo rifiuti (negandosi). Ma allora la scoperta della originaria oggettività implica una nuova dimensione del soggetto nella libertà: libero «non è chi è senza limitazioni; libero è chi si libera, oltrepassando le sue limitazioni col riconoscerle, con l'affrontarle, col riuscire a fare di un vincolo un appoggio, di un ostacolo una leva»³². Il fondamento è la limitazione non negata ma accolta, è la *differenza* consacrata rispetto al *dato* fra *dati*, al *situato* fra *situati*. cioè contiene «una visione nuova dello stesso conoscere»³³. «La netta contrapposizione tradizionale di oggettivo e di soggettivo» appare, è «priva di senso (...) perché l'esistenza pone la condizione del suo medesimo svolgersi rendendosi conto della necessaria oggettività del soggetto»³⁴, dice Piovani con frase jaspersiana, che sembra avvicinarlo alla critica heideggeriana della scienza moderna come fondata sulla contrapposizione tra soggetto e oggetto, a sua volta inteso come ciò che sta di fronte al soggetto e va colto attraverso la *perceptio* che si protende verso l'essente per impadronirsene e portarlo a sé nel concetto³⁵. Però il percorso di Piovani, certo sensibile a queste posizioni della filosofia moderna, è diverso.

La definizione delle dimensioni dell'inconscio o, quanto meno, del poco conscio, rende impossibile a Piovani accogliere il *cogito*

cartesiano, in quanto esso sottintende una consequenzialità derivante dall'entificazione dell'idea dell'essere, implica un richiamo a perfezioni possibili, si eleva al di sopra della mera fattualità. L'azione del subconscio, una volta ammesso, tiene il soggetto ancorato al fondale psicologico che non permette di liberarsi nel cielo dei concetti³⁶. Non che si tratti di abbandonare la ragione, il cogito, i concetti. Si tratta, però, di modificarne l'entificazione tradizionale. «Cogitare è un lavorare a un processo di chiarificazione, non un immediato chiarire, partecipe della perfezione per duto». «Posso oltrepassare l'indistinto, raggiungere la distinzione, ma con uno sforzo che non è fuori del mio pensare, bensì dentro il mio pensare»³⁷. Però, tutto questo non è fatto per incontrare la filosofia tradizionalmente intesa. Bisogna procedere, come dice Piovani a commento della sua *Oggettivazione etica*, al «rovesciamento della teoresi», al quale non appaiono disponibili proprio le filosofie apparentemente antitradizionali.

Piovani, infatti, contesta all'*epoché fenomenologica* una coerenza ben più flebile della «filosofia del come se» richiamantesi a Kant, perché l'astensione provvisoria si riduce al tentativo di chiudere gli occhi della mente dinanzi al mondo qual è, non per accoglierlo sia pure purificato, bensì per depurare l'io dal contatto con l'esperienza. Husserl, anche lo Husserl dei *Discorsi parigini* e delle *Meditazioni cartesiane*, ripensa il *cogito* solo per perfezionarlo nella sua razionale partecipazione all'essere liberato dalla validità dell'essere del mondo dell'esperienza³⁸. La fenomenologia si scopre come ontologia perfezionata per purificare l'essere dall'esperienza. Ancor più nettamente (anche qui con significativo riferimento a Kant) Heidegger non ha altra preoccupazione che riportare l'esserci all'essere. Nel *Kant e il problema della metafisica*, «lo svelamento della costituzione dell'esserci è ontologia», la quale, come «ontologia fondamentale» è «la metafisica dell'esserci». «Il problema della fondazione della metafisica trova la sua radice nell'interrogazione sull'Esserci dell'uomo, o meglio sul suo più intimo fondamento, la comprensione dell'essere come finitezza *essenzialmente* esistente». A sua volta la costruzione dell'Esserci «nella sua finitezza è possibile» partendo «dalla considerazione di ciò che rende possibile la comprensione dell'essere». Questo comprendere è un «progettare», «reso visibile inizialmente solo nell'ambito conoscitivo che si apre con l'avvio dell'analitica esistenziale». Però «l'analitica esistenziale della quotidianità» «risponde, tra l'altro, all'intento metacritico di impedire fin da principio che l'interpretazione dell'esserci del mondo entri nel dominio di una distinzione antropologico-psicologica delle sue «esperienze vissute» e delle sue «facoltà»»³⁹. Dunque, secondo il commento di Piovani, «l'avversione alla scientificità riconoscibile nella

psicologia progredita nasconde la preoccupazione di chi non vuole perdere il contatto con l'essere, che sia fondamento autenticante ogni origine. Così, l'origine per sé, nella sua genesi, è già avviata all'ipostatizzazione; ancora una volta non è guardata per se stessa»⁴⁰. Perciò anche quella heideggeriana è una ricerca dell'ontologia perduta, che mistifica l'esistenza nel contrabbando per la riconquista del tutto che è l'Essere da riportare alla piena visione. Dunque, la distinzione da Heidegger diventa frattura perché il grande filosofo del novecento rifiuta proprio ciò che Pio vani accetta. L'essere nel mondo, cioè il progetto dell'esserci, è come «ogni progetto (...) *gettato*, ossia determinato dallo stato di assegnazione impotente dell'Esserci alla totalità dell'ente che già è», il che, in realtà, rompe la relazione tra soggetto e oggetto, rifiuta la dimensione storica del temporale. «L'interpretazione dal l'Esserci in tal senso non deve (...) rifarsi al fatto che la filosofia contemporanea (Bergson, Dilthey, Simmel), rispetto a quella del passato, tenta di affermare con maggiore penetrazione, e quindi in modo “più vivo”, “la vita” come vita, determinandone appunto il carattere temporale». Heidegger lo dice con riferimento proprio a tre autori va ria mente ma largamente presenti in Piovani, e aggiunge: «viceversa, bisogna che l'“interpretazione” dell'Esserci come temporalità, se costituisce la meta dell'ontologia “fondamentale”, sia motivata unicamente dal problema dell'essere come tale»⁴¹.

Ripensando la più drastica forma di rifiuto dell'ontologia, cioè lo storicismo; avvalendosi dei suggerimenti della psicologia e della psicoanalisi, Piovani ribalta il valore del razionale e del pensante, perché invita a vedere il processo dinamico del pensiero che si fa salendo dall'inconscio al conscio, dall'indistinto alla chiarificazione, dal dato all'esistenza, dall'illogico al logico. «Il razionale non è affondamento, come appoggio, *dietro* al pensante, a suo sostegno; ma gli sta *davanti*, come ambizione, programma, conquista. L'operante bipolarità di conscio e inconscio facilita la visione di una costituzione dell'umano che non sia fondata sull'esse, ma avviata nel *deesse*». «Farsi non è attuare in sé l'essere, ma realizzare la propria esistenza. Costituente non è l'essenza, ma *l'assenza*»⁴².

Le conseguenze di questa impostazione sono di gran peso. La visione dinamica della personalità toglie di mezzo la possibilità di una ontologia della persona: «l'essere della persona è nell'esistenza della personalità; la persona non è che nel personalizzarsi. Espandersi è la sua vocazione». Questa vocazione è la vita morale, è la morale, la quale «non è un insieme di valori sussistenti in sé, in una loro metafisica inseità ontologicamente costituita, ma è una delle attività che fanno umano l'uomo»⁴³. Rifiutare la persona come partecipazione a un essere razionale sussistente in sé, affermare la personalità come

tensionalità che è coscienza di un *deficere* tendente a colmarsi significa ribadire la relazionalità della vita, l'esistere che è coesistere, rapporto con l'altro e con gli altri. La morale personalitaria è deliberato antipersonalismo, radicale antisingularismo nel senso che si affida all'individuazione della personalità realizzantesi nella convivenza, secondo le leggi dell'itinerario coesistenziale conseguente alla scelta operata rispetto all'alternativa esistenziale: accettarsi o rifiutarsi.

Se esisto, coesisto. Se esisto, accetto di farmi attraverso un processo di espansione che mi mette in contatto continuo con i coesistenti, i quali, a loro volta, si realizzano espandendosi. Sempre più capisco di non essere solo e da solo; di non poter prescindere dall'altro, dagli altri, verso i quali devo definire il mio atteggiamento, che è il problema morale per antonomasia⁴⁴. Con profonda finezza Piovani illustra il significato e il valore del rispetto, della giustizia, del risentimento etico che sono i termini del rapporto etico derivante dalla costatazione ripensata del «se esisto, coesisto». E conclude che «a voler racchiudere dentro una formula più o meno esortativa, più o meno imperativa, il risultato che può trarsi da una meditazione sull'esperienza morale, si potrebbe ricavare dalla somma della riflessione un modulo così orientato: realizza nel concreto rispetto dell'altro la consapevolezza della coesistenza o, che è quasi lo stesso, agisci in maniera che il tuo comportamento implichi sempre il rispetto verso ogni altro dei tuoi coesistenti»⁴⁵. Ciò significa che la morale non è precettistica predicazione affidata alla coscienza del singolo, soddisfatto compiutamente dal compimento di una 'volontà buona' in sé valutata. È, al contrario, instaurazione di forme di rapporto che è impossibile definire in una tavola di contenuti e di valori astrattamente fissati. La morale consiste in rapporti molteplici, infiniti secondo l'infinita espansione della personalità, delle personalità che vivono prendendo in considerazione gli esistenti con cui coesistono. E «prendere in considerazione è un *respicere* in cui il riconoscere è già un rispettare. L'immoralità fondamentale della *manca*za di rispetto è *disconoscimento*. Il disconoscimento totale, è, già in sé, omicidio potenziale. È la pretesa – al limite – di non conoscere l'altro con cui pure non posso fare a meno, per esistere, di coesistere in qualche modo»⁴⁶.

La morale della personalità, la morale esistenziale è per definizione morale storicizzata in quanto agonismo etico che si fa nell'incontro e nello scontro tra personalità in espansione e poggia sull'esistenza dell'uomo la quale è nietzschianamente «un imperfetto che non si compie mai». Significativamente il richiamo al Nietzsche della «storicistica» critica allo storicismo universalistico avviene qui per consacrare una verità intorno a cui si attua «la grande svolta esistenzialistica»⁴⁷. «L'affrancamento filosofico dell'*esistente* è il rifiuto

del monismo universalistico: le realtà determinate non ammettono più d'essere cosmologicamente inglobate in un ordine che presuma di manipolarle fino a rinchiuderle dentro leggi universali dominanti l'universo fisico, etico, storico e capace di spingere dall'alto e dall'esterno le situazioni e le loro individuate verità. Le situazioni vogliono essere capite e penetrate nelle loro strutture, analizzate nel loro volere. Comincia così a farsi strada la convinzione che i valori debbano essere studiati dentro la loro situazionalità esistenziale, che non li annulla o avvilisce; che, al contrario, è la sola che possa veramente spiegarli»⁴⁸.

Tutto ciò significa che la morale legata all'instaurazione personalitaria comporta il congedo del monismo e dell'ontologismo serranti le esistenze nella partecipazione all'essere. «Ma l'esistente uscito dall'orbita di ogni universalismo abbandonato a se stesso e fundamentalmente preoccupato anzitutto di universalizzare senza essere universalizzato, di ordinare senza essere ordinato (...), sa ormai (...) di non essere *dell'essere*, di non essere *dall'essere*; rimane, vuole rimanere escluso da ogni natura fisica e metafisica che lo naturi o che lo abbia naturato; rimane, vuole rimanere ancorato alla situazionalità come storicità, in una storia che non si cosmologizzi in storia universale, ma rimanga un interrelazionale tessuto di sogni, speranze, aspirazioni, godimenti, dolori, fatiche, successi, smacchi, delusioni». Siamo dinanzi alla conclusione del radicale ripensamento della conoscenza storica in stretto collegamento con la riflessione sulla coscienza morale.

La dinamica dell'esistenza non si appoggia più alla logica positiva, ma alla dialettica negativa, prospettata «come una specie di metodologia della speranza, che, se non si realizza nella temporalità, se rimane aperta all'«utopia» dell'ideale temporalizzantesi, si infinita»⁴⁹. *Assenza* e *valorazione* sono i termini necessari della dialettica della vita, che è fenomenologia dell'esistenza, antinomica e ambivalente come antinomica e ambivalente è la realtà che non ricerca soluzioni rasserenanti, dialetticamente agguerrite, ma contatto con i contrasti del concreto. Ne consegue che l'esistente «per continuare a darsi al di là della sua datità», dopo la scelta esistenziale che è ripulsa dell'inesistenziale, «non può far capo a un puro volontarismo, che sarebbe insufficiente e incoerente: le esaminate strutture dell'esistenza provano che le volontà esistenziali sono ben altro che immediate volizioni. Nell'interes se dell'esistere, il volente si fa valente. Il compimento dell'esistenza non avviene nella semplicità della volizione, ma nella complessità della valorizzazione»⁵⁰. La valorizzazione, a sua volta, è la consapevolezza del complesso di sacrifici, di azioni, di esperienze vissute con spietata energia secondo il costo dello sviluppo della personalità, della dinamicità

dell'espansione, recupero dell'assenza da soddisfare colmando la mancanza nella tensionalità inesauribile delle *forme* del vivere. L'ontologia va abbandonata per la deontologia, a condizione che l'uso del termine non dimentichi, come è avvenuto nella storia dell'etica, che «il greco *δεν* è soprattutto mancare, bisognare: disignazione di una insoddisfazione che chiede necessariamente di essere soddisfatta: di un'assenza»⁵¹.

Da qui il senso nuovo della storicità che è realizzazione degli esistenti, dell'esistente, che consiste nel farsi più di quel che già sia. Perfino il «già-essere» dell'esistente non è stasi, ma transizione, perché «il suo già-essere è vissuto tra una condizione passata e una condizione futura. La situazione che è qui e ora vale, per ogni uomo, in quanto rivolta al futuro. L'inquieta interrogazione del passato, che è esplorazione di una genesi, paziente ricostruzione, non ha il suo più rappresentativo significato nel presente, bensì in un'indiretta ansietà verso l'avvenire; per questo aspetto, ogni indagine storiografica, meglio che "contemporanea" è, a suo modo, avveniristica. Lo storico è un "profeta del passato" solo in quanto, a suo modo, profetizza». «L'essenziale non è ciò che *non* è, bensì ciò che *ancora-non-esiste*. Veramente essenziale all'uomo è l'*assenziale*». «L'*assenza* non è un *non-essere*, nega tiramene ontologico; non è un semplice *poter-essere* logicamente aperto, ma esistenzialmente chiuso in una adiaforia che lo mostri pronto a tutto ma rivolto a nulla. Se l'assenza fosse sospesa soltanto sull'infinito dei possibili, come onnicomprensivo, mi sarebbe pressoché indifferente. L'assenza ha una presenza cattivante fondamentale perché non è una delle possibilità possibili, ma la possibilità dell'attuazione del mio desiderio, che non è la volizione capricciosa di un fugace istante, ma una volontà già in sé pungente, assillante, imperiosa»⁵².

L'*assenza*, in sostanza, non significa solo condizione della dinamica espansione della personalità, che nel *farsi* quel che non è, riscatta il dato originario; significa che il *tendere-a* (il quale sottintende la costanza dell'aspirazione esistenziale) è storicamente definito, possiamo dire, dalla materialità della situazione dell'esistente e dalla complessività coesistenziale dell'esistente. Non è tensione allargata nell'infinita anarchia di possibilità indifferenziate, ma, da un lato, *relazione* tra l'*esistente* e l'azione che egli deve compiere nella storicità della sua situazione intrinsecamente intersoggettiva e, dall'altro, *relazione* tra l'azione da compiere e il valore dell'azione, criterio dell'espansione dell'esistente nel rispetto dei coesistenti. In altri termini la tensionalità inesauribile dettata dalla *assenza* riconosce e implica il carattere soggettivo-oggettivo del processo storico, che significa riferimento dell'azione, delle azioni all'individualità, fondamento dinamico ma unitario, centro evolventesi di imputazioni

dei comportamenti oggettivanti il soggetto nella coesistenzialità perfezionata dalla vita etica, la quale è vita di relazione. Da qui almeno due conseguenze vanno ricavate.

In primo luogo quanto si è detto equivale a rendere inconsistente il dubbio sulla possibilità che «un elemento ontologico e ontologizzante» si introduca «attraverso l'ontologia negativa della tensionalità», o che «l'angoscia della finitudine», ispiratrice della ricerca dei valori, stia a provare l'appagamento delle carenze umane «nel moto dell'esistente» culminante nell'Essere⁵³. Infatti, l'essere storico è il finito dell'esserci, dell'esistente, nel suo eterno trascendimento verso ciò che non è, verso un ipotizzato e ipostatizzato Assoluto che lo superi, non può raggiungere (e lo sa) l'infinita totalità dell'essere, che si pone innanzi come orizzonte irraggiungibile. Ed è chiaro che la coscienza dell'inattingibilità dell'essere, condizione della ricerca trascendentale dell'esistente, senza cui l'esistente non sarebbe esistente, determina la radicale riforma dell'assoluto a cui si tende e il necessario rifiuto di ogni ontologia neo-sostanzializzante.

In secondo luogo la tensionalità mediatrice, l'assenza suscitatrice rendono manifesto «il carattere inesistenziale dell'immediato puro» che, senza di quello, «non evolve, non entra veramente nell'esistenza». Così che «si scorge con particolare chiarezza l'inconsistenza della giustapposizione del fatto e del valore, del fattuale e del valorativo: la sfera dell'esistenza non vuole immediati, passivi, amorfi. L'adesione effettiva all'esistente aiuta a vederlo vivere nel suo modificarsi e mediarsi. L'oggettivarsi del soggetto nella coesistenzialità perfezionata dalla vita etica, che conferma la rilevata bipolarità dell'esistente, ha ragione di voler cogliere sul fatto (per dir così) il valore, nel suo vero nascimento»⁵⁴.

L'essere e il dover essere o, come è più corretto dire nella prospettiva di Piovani, l'esistenziale e l'assiologico non appartengono a due mondi di cui l'uno (il secondo) sia il mondo delle entità ideali, assolute, certe, che, *ab extra*, guidano l'altro (il primo). Fatto e valore sono le dimensioni dell'azione, delle azioni molteplici delle individualità esperienti la loro coesistenzialità esistenziale; sono i termini di una «visione agonistica della morale in cui i valori sicuri sono quelli assicurati, confermati dall'attività etica degli uomini per sé stanti», rendendo mal concepibile se non inconcepibile, «una sicurezza morale per se stante». In questa «concezione attiva della morale, veramente *autonoma*, perché finalmente subordinata all'uomo agente»; in questa concezione «in cui la normatività del volere più che essere stabile in sé, deve di volta in volta affermarsi, in polemica con l'anomia, nel confronto con specifiche antinomie»⁵⁵ la relatività dei valori rispetto a ogni esperienza esistenziale è capitolo centrale proprio perché è troeltschianamente *relazionismo di valori*, cioè

discussione su quale sia «il riferimento valorativo» e non già sua negazione: «relativo, per dir così è la relazione al valore. In fondo simile relativismo è un relazionismo assiologico»⁵⁶.

Al livello raggiunto dalla lunga difficile travellazione, la fondazione dell'individuale tocca una falda assai sicura su cui poggiare, dissolvendo l'equivoco del soggettivismo e del personalismo, per aprire le possibilità nuove dell'intersoggettività personalitaria, del «libero individuo sociale», come saremmo tentati di dire, pensando a pagine in cui l'ispirazione proudhoniana si salda a un corposo storicismo problematico e critico, capace di riscattare l'eredità kantiana con rigorosa selettività. Lo lascia intravedere l'ultima pagina dei *Principi di una filosofia della morale*, che col suo tono di andante mosso può ben suggellare un tempo di questa sinfonia della morale.

«L'apparente *formalismo*, palese tributario della morale kantiana, riconosce dignità etica a qualunque azione che abbia in sé la forza di espandersi in un'oggettivazione che attesti una tensione universalizzante: si rileva, così come metodo di conoscenza e comprensione della varietà infinita dei contenuti nella loro polimorfa esistenza. Solamente il formalismo etico può diventare contenutismo reale storicizzato nel suo tentativo di penetrare, comprendere qualunque forma in cui si sostanzia l'attivo desiderio dell'uomo di soddisfare il suo insaziabile bisogno di valori in una valorizzazione che lavori a colmare un'assenza creando, col suo espandersi, col suo realizzarsi formazioni che coerentemente conformino la coesistenzialità dell'esistere oggettivando il soggettivo, fermando il fuggevole in produzioni etiche documentanti, nella vita di un *ethos*, la moralità dell'uomo. Ogni altro contenutismo etico è falso, per l'incapacità di conoscere le infinite forme dell'esperienza etica. Così, nell'aperta molteplicità dei contenuti, nel riconoscimento della pluralità delle dimensioni etiche, il formalismo si fa *formismo* e *formazionismo*, contrastando vittoriosamente l'opaca ottusità dell'amorfo»⁵⁷.

4. Fedeli al loro *esserci* nell'esistenza che hanno accettata riscattando l'originaria datità, le volizioni si incontrano e così si oggettivizzano nella volontà etica, che fonda le istituzioni, struttura storicamente l'esperienza morale, rifiuta il destino individualistico dell'individuo, opera le selezioni delle quali consiste l'esistere, trasforma l'immediatezza nelle mediazioni sotto il cui segno si sviluppa l'esperienza morale. «La vera soggettività si compie nella realtà delle oggettivazioni mediate e medianti»⁵⁸. Con tale oggettivazione non contrasta il formalismo etico, direttamente o indirettamente kantiano, secondo una tesi già a lungo argomentata da Piovani.

Il quale giudica una vieta accusa quella che ritiene il kantismo capace solo di fornire indicazioni «universali» e incapace di stabilire effettivamente quale sia l'azione che va compiuta da chi voglia agire secondo la prescrizione dell'imperativo categorico. Per Piovani è vero il contrario. «Mentre le determinazioni dei contenuti, attraverso irrigidite “determinatezze”, rischiano di fermare in un campionario la mobilità del divenire finendo col ridurre l'esemplarità storica ad atlante anatomico, le mancate determinazioni dei contenuti, proprio teorizzando l'indeterminabilità preventiva delle azioni da compiere, ne rispettano la situata, unica, irripetibile libertà, conoscibile caso per caso, mai tipologizzabile»⁵⁹.

Questa irripetibilità non è, però, dispersione dell'unicità ignara di determinazioni. Al contrario l'irripetibilità è la condizione dell'incontro tra le individualità che, in quanto irripetibilmente diverse e distinte, si collettivizzano, si spogliano della singolarità, prendono forma senza annegare nella totalità indistinta dell'universale anonimato. In tal senso il *formismo* storico-istituzionale delle azioni non smentisce il formalismo etico, al contrario, lo convalida proprio in quanto la varietà delle forme alimenta la tensione etica come negazione della singolarità arbitraria. «L'oggettivazione, in questo aspetto, è per se stessa condizione etica in quanto contrapposizione alla singolarità incapace di accomunarsi nel perseguimento di valori». È l'opposto del non mediabile. Così «le figure dell'eticità non sono semplici figurazioni, bensì *trasfigurazioni*: le volontà che incontrandosi, letteralmente, plasticamente le *formano*, le *realizzano* a condizione di *idealizzarle*, di vederle nella loro perseguibilità, in veste di portatrici di compiti in qualche modo maggiori delle loro immediate funzioni»⁶⁰. Tutto ciò definisce con forza, senza tentennamenti, l'essere come mobilità, divenire, continua *trasfigurazione*, dissoluzione dell'*unum* nel molteplice, scomposizione del mondo negato nella sua unità e riconosciuto nelle sue composizioni, risoluzione dell'universo nel multiverso, in base alla lezione tragica della diagnosi di Nietzsche: «L'unità non esiste affatto nella natura del divenire». L'esistere, allora, non ha altra condizione per riconoscersi che l'*angoscia* della sua costitutiva precarietà, della sua continua problematicità di instabile che è in quanto non è ma diviene in contatto costante con l'*inesistenza*: l'inesistenza è all'origine, è la condizione della scelta originaria. L'esistere è un destino di trascendimenti e di trasfigurazioni. Nietzsche lo ha mostrato con lucidità tagliente quando ha svelato il miraggio dell'essere, la stabilità dell'essere fondata dall'ontologia come un modo d'essere del nichilismo. «Il nichilismo è un'ontologia raffinata»⁶¹ dice Piovani rileggendo Nietzsche: «il disprezzo, l'odio per tutto ciò che passa, cambia, si trasforma: da dove viene questo apprezzamento del permanente? Evidentemente la volontà di verità è solo il desiderio di

un *mondo del permanente*». «Noi ci vendichiamo della vita con la fantasmagoria di un'altra e migliore vita». «*Il mondo vero (...)* è un mondo apparente, in quanto è una mera illusione d'ottica morale»⁶².

Le trasfigurazioni etiche hanno qualcosa in comune con le trasmutazioni nietzschiane dei valori? L'esistere, in quanto precaria instabilità costantemente in contatto con l'inesistere, ha qualcosa in comune con il vitale che rifiuta la contrastata intuizione platonica dell'invincibile idealità del reale, la insuperabile negatività del reale? Piovani concorda con Nietzsche nel ritenere l'ontologia un'illusione d'ottica morale, nel considerare un errore ogni metafisica positiva, nel condividere il convincimento che abbiamo bisogno della menzogna per vivere, giacché la rivelazione radicale della menzogna metafisica è la verità metafisica. Ancor più, ampliando la condanna dei *Principi*, dal confronto con la «sconcertante lezione di Nietzsche»⁶³, ricava l'anti-esistenzialismo delle correnti cosiddette esistenzialistiche (e questa volta investe anche lo Jaspers a lui più congeniale), tutte piegate alla conversione in neo-essenzialismo nella ricerca di un altro più vero e sostanziale *essere* di quello che la tradizione filosofica occidentale, nella sua platonicità non platonistica⁶⁴, ha mostrato equivalente al *Nulla*.

Tuttavia come l'esistere piovaniiano è altra cosa dall'esistenzialismo heideggeriano, così le sue trasfigurazioni etiche sono altra cosa dalle trasmutazioni nietzschiane.

L'angoscia della consapevolezza finalmente conquistata dell'instabilità, della precarietà dell'esistere non mena soltanto all'Anticristo, ma alla più sottile scelta, già intuita nella filosofia moderna dall'*angoisse* di Pascal. È la scelta del Cristo contro il Dio delle cosmogonie teologiche o teologizzanti, che hanno meritato la decretata morte di Dio. È la scelta del cristianesimo lontano e incompreso da tutte le confessioni religiose, tradizionali e no, raccolte nelle grosse e piccole organizzazioni chiesastiche sempre dogmatiche⁶⁵. Ancor più radicalmente le trasfigurazioni affidate all'oggettivazione etica non sono la negazione del *centro*, la dissoluzione del fondamento. Piovani sembra osservare che anche la negazione del fondamento è, sostanzialmente, anti-assenzialistica, come anti-esistenziale è l'esistenzialismo, giacché la negazione diventa il nuovo fondamento destinato a ripercorrere i sentieri oscuri di un mascherato ontologismo, tanto più pericoloso perché negativo, apparente affermazione della più radicale negatività.

Di fronte a Nietzsche e di fronte a Heidegger – in conclusione coerente con le scelte originarie dinanzi alle filosofie della crisi – risorge il criticato Platone, responsabile della scelta tra due concezioni dell'*essere* che ha deviato il corso della filosofia. «Il vero torto di Platone è stato quello di non sostenere» la tesi che «il fondamento

dell'esistere è la *difettività*», «con "idealismo" interamente coerente, con esplicito idealismo negativo». Accanto a Platone ritorna Kant, che ha dissolto la prova ontologica dell'esistenza di Dio, in nome dell'idealità della perfezione che è in quanto non è: tensione mai raggiunta e soddisfatta. Contro «l'idealismo negativo» sta il rifiutato, rifiutando idealismo positivo da Fichte a Hegel. «L'essenza di ogni realtà fenomenica è l'assenza. Il reale non riesce mai ad esistere, integralmente; non si realizza mai compiutamente; riesce ad essere solo in quanto tende ad essere quale dovrebbe essere, ma quale, esistenzialmente, non sarà mai. La sua struttura ontologica è letteralmente de-ontologica in quanto letteralmente deficitaria»⁶⁶. Però la *difettività*, la *bisognosità* non significa negazione del centro, incapacità di fondare la differenza. Al contrario, *quod deest me constituit*. Il fondamento non è stabile perché è mancanza, perché *si fa* in un agonismo che significa «attitudine alla combattiva contesa» e «esperienza di combattuta sofferenza estrema».

In quest'agonismo l'individualità si manifesta, realizza la sua costitutività nel dolore profondo che è la sua speranza, nell'aspirazione fondamentale che qualifica il suo esistere. In quest'agonismo la ragione speculativa si modifica profondamente, si converte, si rovescia nella ragione pratica e nella ragione storica (che sono la stessa cosa) emancipate dalla sovranità dell'esse, perché sono sviluppo in quanto accettazione del *deesse*, della mancanza, dell'inesistenza finalmente profilata in tutta la sua centralità radicata nell'interezza dell'esistenza.

Quest'agonismo del vivere-per-la-morte non trova termine che nella morte, la quale, pur non valutabile esclusivamente nella sua conclusività terminale, è il momento supremo dell'espansione della personalità, la quale si fa grazie alla iniziale e finale difettività. Questa espansione non concede abbreviazioni, non ammette fughe, non consente artificiose agevolazioni, perché il recupero dell'inesistenza, nel dolore e nell'angoscia dell'esistenza precaria e instabile, è la storia dell'io, tremenda tragica sublime dignità dell'umano.

¹ Mi riferisco, in modo particolare, ai seguenti saggi: *Antirelativismo, pluralità dei valori, restaurazioni universalistiche*, in «Giornale critico della filosofia italiana», a. LIII (LV), 1974, f. 3, pp. 321-342; *Ragioni e limiti del situazionismo etico*, in *L'etica della situazione. Studi raccolti da P. Piovani*, Napoli, Guida, 1974, pp. 521-551; *Perfezione e finitudine*, in «Giornale critico», cit., a. LVI (LVIII) 1977, f. I, pp. 40-59; *Etica*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. II, Roma, 1977 (pp. 1-34 dell'estratto).

² Cfr. «Giornale di metafisica», a. XX, 1965, nn. 4-6, pp. 650-653.

³ Sono le pagine che, con il titolo sopra riportato, aprono il vol. X, 1980 del «Bollettino del Centro di studi vichiani».

⁴ Piovani, vecchio lettore e ammiratore di Salvatorelli, si riprometteva di intervenire al convegno, organizzato da chi scrive, su *L'opera storica di L. Salvatorelli*, svoltosi a Napoli il 2-3 febbraio 1980 e i cui atti sono in corso di stampa nella collana «La cultura delle idee», che Piovani dirigeva con me. Posso aggiungere che per la collana «Gli storici», da me diretta con Santo Mazzarino, aveva voluto che fosse a lui riservato il volume su Salvatorelli.

⁵ *Lavorare in proprio* è il titolo di una significativa nota pubblicata da Piovani nel cit.

«Giornale critico» in polemica con ricostruzioni storiografiche poco storiche e molto filosofiche della cultura italiana recente.

6 Il primo lavoro di impegno di Piovani è *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Roma, 1947. Per una bibliografia quasi completa della produzione di Piovani rinvio alla Bibliografia (pp. 188-261) relativa agli anni 1946-1972, pubblicata in appendice al mio lavoro dal titolo *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di P. Piovani*, Napoli, Morano, 1974 al quale mi permetto di rimandare.

7 *Normatività e società*, Napoli, 1949, pp. 175, 173, *supra*, pp. 283, 285. D'ora in nanzi si cita con N.

8 N, p. 18, *supra*, p. 104.

9 Cfr. N, pp. 62, 88-96, 96-97, *supra*, pp. 154, 184-193, 193-194.

10 N, p. 18, *supra*, p. 105.

11 N, p. 5, *supra*, p. 89.

12 N, pp. 100-101, *supra*, pp. 198-199.

13 N, p. 155, *supra*, p. 262.

14 *Linee di una filosofia del diritto*, Padova, 1958; III ed. ivi, 1968, p. 191, *supra*, p. 503. D'ora innanzi si cita con L.

15 L, p. 173, *supra*, p. 487.

16 Cfr. L, p. 175, *supra*, pp. 488-489.

17 Cfr. *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972, p. 261, *supra*, p. 858. D'ora innanzi si cita con P.

18 Cfr. L, pp. 114 e ss., *supra*, pp. 428 e ss.

19 L, pp. 116-117, *supra*, pp. 430-431.

20 P, p. 131, *supra*, pp. 755-756.

21 P, p. 130, *supra*, p. 755.

22 P, pp. 127, 128, *supra*, p. 753.

23 L, pp. 125-126, *supra*, pp. 438-439.

24 L, p. 191, *supra*, p. 503.

25 *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Napolio, 1981, p. 111, *infra*, pp. 1020-1021. D'ora innanzi si cita con O.

26 Cfr. *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari, Laterza, 1961, spec. il cap. VIII che ripensa temi kierkegaardiani.

27 O, pp. 113-114, *infra*, pp. 1022-1023.

28 Cfr. P, pp. 18, 19, *supra*, pp. 666-667.

29 P, pp. 50, 49, *supra*, pp. 692, 691.

30 Cfr. L, p. 196, *supra*, p. 507.

31 P, pp. 50, 51, 55, *supra*, p. 692, 693, 696, e L, p. 197, *supra*, p. 507.

32 P, p. 56, *supra*, p. 697.

33 P, p. 15, *supra*, p. 664.

34 P, p. 69.

35 Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, p. 160.

36 Cfr. P, pp. 15, 16, 18, *supra*, p. 664, 665, 666.

37 P, p. 18, *supra*, p. 666.

38 Cfr. E. Husserl, *Discorsi parigini e meditazioni cartesiane*, tr. it. F. Costa, Milano, Bompiani, 1960, p. 8 e ss.

39 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M.E. Reina, Milano, 1962, pp. 303, 301, 305, 308, 307.

40 P, p. 243, *supra*, p. 671.

41 Heidegger, *Kant*, cit., pp. 308, 312.

42 P, p. 26, *supra*, p. 673.

43 P, pp. 153, 187, *supra*, p. 773, 800.

44 P, p. 161, *supra*, p. 779.

45 P, p. 175, *supra*, p. 791.

46 P, pp. 161-162, *supra*, p. 780.

47 P, p. 209, *supra*, p. 817.

48 P, pp. 223-224, *supra*, p. 828-829.

49 P, pp. 230-231, *supra*, p. 834.

50 P, p. 223, *supra*, p. 836.

51 P, p. 223, *supra*, p. 836.

52 P, p. 234, *supra*, p. 837.

53 Cfr. P, p. 243, *supra*, pp. 844-845.

54 P, p. 230, *supra*, p. 850.

55 P, p. 258, *supra*, p. 856.

56 P, p. 273, *supra*, p. 868.

57 P, pp. 277-278, *supra*, p. 872.

58 O, p. 65, *infra*, p. 972.

59 O, pp. 71-72, *infra*, p. 979.

60 O, p. 72, *infra*, p. 979.

61 O, p. 126, *infra*, p. 1036.

62 Cfr. O, *infra*, p. 1036.

63 Platone è una presenza costante e un interesse continuo di Piovani. Accanto ai saggi specifici (per i quali cfr. *Bibliografia*, cit.) non vanno dimenticate le pagine che gli sono dedicate in varie opere da L a *Giusnaturalismo ed etica moderna*, da *Filosofia e storia delle idee* (Bari, Laterza, 1965) a P e O.

64 Su questo tema va visto almeno il saggio *Da un temporalismo all'altro*, che è nel volume di AA.VV., *Un secolo da Porta Pia*, Napoli, Guida, 1970, pp. 314-347.

65 Cfr. O, p. 124, *infra*, p. 1034.

66 O, pp. 129-130, *infra*, pp. 1039-1040.

PREFAZIONE

Sono note a tutti le varie ragioni del grande *divertissement* novecentesco, che non favorisce le condizioni storico-ambientali – vorremmo dire climatiche – in cui la riflessione filosofica possa aver rigoglio. Eppure, al di là di avvizzimenti vistosi e tuttavia più o meno episodici, la filosofia vive oggi, sotto la superficie, uno dei momenti più intensi e drammatici della sua lunga storia quando si rende conto di trovarsi di fronte a una grande svolta: il passaggio dalla tradizione essenzialistica alla nuova consapevolezza assenzialistica. La filosofia dell'essenza cede alla filosofia dell'assenza. L'esse lascia posto al *deesse*, assai più di un mutamento di prospettive. È un vero e proprio rovesciamento della teoresi.

Non si tratta, naturalmente, di una transizione facile, né tale da riguardare una sola concezione o un gruppo di meditazioni. Richiede un paziente, vigile impegno di lavoro, quindi ha bisogno di mettere a frutto i risultati ottenuti da molteplici energie culturali, stimolandole all'aperta discussione o al sostanziale confronto.

L'invito sottintende un atto di fede nel futuro del filosofare, sconcertante «vizio» caratteristicamente europeo. Aver tentato di individuare codesto invito, di interpretarlo e trasmetterlo, implica – nonostante tutto – una speranza. La quale, forse, autorizza quel tanto di teoreticamente ambizioso, che è contenuto nel ragionamento svolto in queste pagine con ostinata fedeltà a un'autonomia gelosamente sorretta da orgogliosa volontà di indipendenza.

Queste pagine, in tutto rifinite, complete, anche limate in ogni parte già da molti mesi, non avrebbero potuto, per ragioni di salute, essere dattilografate, quindi composte, se l'iniziativa di Fulvio Tessitore, con dedizione affettuosa verso l'autore, con spontaneo gesto di filiale pazienza ed oculata, esperta attenzione (pari, del resto, ad altri gesti ispirati ai medesimi, rarissimi sentimenti di amicizia e colleganza) non si fosse assunto il compito ingrato di decifrare il manoscritto, meritandosi l'incondizionata riconoscenza almeno dell'autore.

Luglio 1980

I. A circa ventotto secoli di distanza dalla formazione dei concetti etici nella Grecia arcaica, la filosofia morale del XX secolo è dominata dalla crisi dell'oggettività dei valori. Talvolta sembra materialmente dibattersi alle prese col problema. Le acute e non persuasive riflessioni di Max Scheler e di Nicolai Hartmann sul tema potrebbero essere assunte come esemplari: l'oggettività dei valori, in etica, vorrebbe essere salvata a qualunque costo. Con Scheler e Hartmann l'etica sembra veramente tormentata da questo sforzo, di cui paradigmaticamente mette in evidenza le difficoltà.

La nuova problematicità assiologica sente irrimediabilmente compromesso quel deduttivismo di fondo da cui ogni etica, consapevolmente o no, era sostenuta: i valori erano *dedotti* dal sistema in cui erano iscritti. La deduzione per se stessa poteva essere quanto mai problematica; ma ubbidiva a regole di un processo di accertamento consacrato, in maniere varie, in metodologie pur discordanti, da garanzie tradizionalmente collaudate. Il dubbio radicale sull'oggettivismo delle conoscenze, in cui culmina la filosofia moderna, si ripercuote, invece, sulla possibilità stessa di quella universale deduzione e, affiancandosi al parallelo primato della ragion pratica, richiede una attività produttiva del conoscente come conoscitore e utente di valori: prima che essere il mutamento di un criterio è il mutamento di un metodo e di una mentalità. Sia pronta o no a farsi fenomenologia dell'esperienza, l'etica è costretta a riconoscersi, alla lettera, filosofia dell'azione. Perfino quando voglia ancora esprimersi in termini di «imperativo», la legge morale si compendia nell'invito dell'«agisci», che cerca in se stesso la maniera del proprio interiore essere nonché del proprio manifestarsi. Non *da dove* provenga e *che cosa* sia, ma *come* debba effettivamente atteggiarsi realizzandosi un agire diventa la questione dominante, risolutiva.

Che la crisi dell'oggettività e il rivelarsi della fragilità del processo deduttivistico tradizionale costituiscano una *deminutio* per la filosofia morale non è sostenibile. Al contrario, costretta a dar conto delle sue ragioni, a giustificarsi continuamente nelle sue istanze, l'etica non solo acquista una più solida autonomia strutturale, ma si pone al centro del discorso teoretico confessando, con vistosa evidenza, di non poter essere un semplice sistema di corollari. Non si tratta di «applicare» alla pratica i principî del conoscere e del giudicare, ma di capire con nuova consapevolezza che nella prassi quegli stessi principî nascono e si realizzano in verace unità di pensiero e di azione. Alla misura dell'etica novecentesca e della filosofia che la sorregge e sottintende, la morale, non è *giustificata*: o *si giustifica* o non è. Questa

giustificazione teoretica è la sua reale *verificazione*, sullo sfondo di un pensiero sempre più convinto che il vero non sia, ma si faccia: non sia se non si faccia: che è già un modo poco «essenziale» (o poco essenzialistico) di «essere».

Così l'etica si trova a operare non alla periferia, ma al centro della nuova teoresi avvertendone con particolare sensibilità le esigenze più cariche di novità, più attente alle trasformazioni.

II. La questione va ben oltre i termini del primato della ragion pratica. Addirittura, è il pensiero come *prius* che è messo in forse. Certamente non c'è critica che si possa esercitare non criticando: *affidarsi* alla preventiva veridicità del pensare è inevitabile. Eppure tra *fiducia* e *diffidenza* rispetto alle possibilità della veridicità, la filosofia si è fatta più scaltrita tentando di toccare le radici della veridicità nei suoi modi di formazione e di accreditamento.

A rigore, nel filosofare io non parto più da me come soggetto pensante. La pretesa di uscire da me stesso rimane assurda, ma la mia fede nel razionalismo della razionalità è modificata. I confini del razionalismo, a ben guardare, sono spostati.

La novità è che il soggetto pensante sa di *essersi fatto* pensante. Teoria e prassi si trovano subito più vicine che nella conoscenza tradizionale perché l'*essere pensante* è sempre meglio visto come *divenire*. Subito, pensiero ed essere appaiono più lontani che nella impostazione o classica o cartesiana. Il progresso della psicologia mi fa avvertito che il mio essere pensante non coincide con l'*avere* idee chiare e distinte nel mero possesso di un *datum* al tempo stesso naturale e razionale, animale e umano. I confini del razionalismo sono più ampi perché il pensiero – pure in mezzo a incertezze, difficoltà, fraintendimenti – ha ampliato la sua giurisdizione imparando a controllare non solamente il conscio, ma, almeno in parte, l'inconscio. Codesto controllo, nelle maniere del suo esaminare, potrà essere più aleatorio di quel che pretenda; tuttavia una approfondita metodologia lo garantisce, pur dentro i margini critici e autocritici propri di ogni conoscenza scientifica.

Il *soggetto pensante*, che vede in tal modo compromessa la sua immediata, automatica partecipazione all'essere del pensiero, al pensiero come essere, perché si trova in un nuovo contesto col divenire del pensiero, col pensiero come divenire, trova compromessa la stessa sua soggettività originaria. La sfera dell'originario è modificata. Se il *cogitare* implica un divenire come acquisto, l'*ego* come soggetto del *cogito* dubita d'essere il punto di partenza del pensare perché si sente obbligato a un ulteriore preventivo scandaglio della sub-soggettività. L'*ego* non è più un'unità monolitica, ma una complessità stratificata che cerca il suo pensiero in falde in cui la

razionalità non esclude d'essere pre-razionale o, per meglio dire, in contatto con una razionalità imperfetta. Al livello profondo di questa ripensata originarietà, l'identità di *cogito* e *sum* è almeno incrinata nella sua certezza genetica e cessa di essere immessa immediatamente nell'asserita absolutezza del *perfectum* che non ha nulla dietro di sé.

Prima di conoscermi come pensante nel pacificante godimento della razionalità, io ho interrogativi da affrontare. Che siano interrogativi di ardua risolubilità non importa. Importa che l'allargamento della sfera del *perché* inserisca nell'ambito del *pensare* i momenti germinali della razionalità nel suo farsi: ciò rompe insieme l'immagine del pensiero come perfezione e del soggetto come inamovibile titolare di codesta perfezione. Così il soggetto si scopre meno perfettamente razionale e perfino meno soggettivo di quel che prima ritenesse. Se la razionalità è un processo da cogliere nel suo farsi, il soggetto non può avere la pretesa, in quanto pensante, d'esserne, per antonomasia, l'organo. Partecipa di un divenire che lo coinvolge nelle sue vicende e nei suoi atteggiamenti: la purezza della soggettività del pensare ne è macchiata fin dalle origini. E se la razionalità da cogliere nel suo farsi va scandagliata fin dove sia possibile penetrarla nei termini più profondi, la sonda della conoscenza tocca un punto in cui il soggetto non può dar conto di sé. Approdato alle dimensioni dell'infanzia e del primitivo, coll'analisi psicologica, sociologica, storica e preistorica, si arresta alla zona del razionalmente non chiarificabile. Allargata dalla chiarezza alla chiarificazione, la razionalità spinge il soggetto verso possessi suggestivamente più ampi, ma meno sicuri. Tornare indietro, in seno alla più ristretta razionalità tradizionale, sarebbe rinuncia; accettare la domestichezza con l'insicurezza pretende una coraggiosa consuetudine col rischio: nuove conquiste dell'umano progrediente, ma anche nuova precarietà, quindi esigenza di nuovo animoso sforzo. Ampliandosi insieme, facendo largo alla progredita conoscenza, ragione e storia insieme si complicano.

La presunzione che ha la soggettività di stare automaticamente nel pensiero, di identificarsi – alla perfezione – col pensiero (presunzione che è la programmatica premessa, sottintesa o esplicita, di ogni idealismo) si altera se il pensiero, per se stesso, accetta di allargare la propria razionalità inglobando, ai confini, la conoscenza del mal conoscibile originario nelle sue prime gradazioni. In questo territorio confinario il soggetto sta nel pensiero solamente se ammetta di stare in contatto con le indistinzioni originarie in cui la soggettività non è, ma *si ricerca* attraverso una dubbiosità che si realizza sì in un essere, ma in un essere precario e oscuro, che è assai più segno d'imperfezione che di perfezione, quindi è escluso dalla soddisfazione della pienezza ontologica.

L'inquietante ricerca sembra quasi voler riportare il soggetto a una

profondità mal scandagliabile in cui l'essere si presenti in una specie di liquidità contestuale, da cui la solidificazione della stabilità personale deve provenire. Sospinto a simili misure profonde, meno che mai il soggetto è in condizione di rispondere al proprio radicale *perché*. Il suo formarsi così e non altrimenti può essere comprensibile meglio soltanto se rende rinnovato omaggio all'inspiegabilità iniziale del suo esserci. A tale livello, l'esserci dell'essere soggettivo appare nella sua scoperta datità.

Quale manifestazione dell'essere che è culmine della perfezione della razionalità del pensiero, vero soggetto assoluto, il soggetto sa tutto di sé e può ritenersi eterno come il pensiero di cui è momento. Al contrario, quale esistenza analizzabile fino alle profondità del non-conscio, il soggetto trova nelle sue imperfezioni e alee primarie le ragioni della sua dubbia razionalità consapevole: in fondo, *perché sia* gli è ignoto oggi più di ieri: meglio di ieri.

III. Attraversati con metodica consapevolezza i confini del conscio, modificate, arricchite, ampliate le maniere del conoscere, il soggetto si ritrova a fare i conti con la propria oggettività come mera datità.

Io vorrei che il mio vero essere, in quanto perfetto coincidesse con la mia razionalità; invece mi trovo ad essere esistente in una originarietà impenetrabile e ambigua nelle sue radici. La dilatata analisi genetica del mio io è costretta ad arrestarsi a un punto di cui ontologicamente non ha motivo di compiacersi perché è al limite della chiarificabilità, quindi si sottrae anche alla razionalizzazione come processo di consapevolizzazione. È un'opaca oggettività che sembra adatta ad escludermi dal circuito del vero essere, dell'essere come pensiero, piuttosto che ad inserirmi in quest'ordine. Sia pure a un livello diverso, la conoscenza allargata e approfondita subisce uno scacco non meno grave della conoscenza filosofica tradizionale: l'inconoscibilità del mio esserci originario è confessata. Davvero sembra giusto dire che mi trovo gettato qui come cosa tra cose.

L'oggettività del soggetto sembra essere una specie di cosalizzazione del soggetto. Pensante e sub-pensante, all'impatto con l'impenetrabilità del suo esser-dato, non ha da vantarsi del suo essere nel mondo perché, all'origine, vi si trova derazionalizzato. Il conoscente allarga i limiti del suo conoscere solo per subire un altro scacco della razionalità. La cosalità lo avvilisce costringendolo a prendersi o a lasciarsi imponendogli un dilemma brutale, che ricostituisce l'intero valore della razionalità del soggetto nel momento stesso in cui la deprime con l'estrema depressione: al limite sotto il livello del razionale.

Forse, di fronte al primario dilemma esistenziale, se invece di prendermi mi lasciassi, se scegliessi l'inesistenza invece dell'esistenza,

potrei affermare – ammettendomi – l’assolutezza illimitata del mio esser soggetto. Ma, se non scelgo quella soluzione letteralmente assoluta, che potrebbe essere assolutamente liberante (possibilità inverificabile), mi riconosco nella condizionatezza da cui ineliminabilmente mi muovo. Così fin dall’inizio è evidente che l’esistenza è un invischiamento: dal primo passo le panie dell’esistere non sono eludibili.

Compiuto quel passo, non posso essere *existentia solutus*: irrimediabilmente mi avvolgo in una serie di limitazioni che sono il mio stesso esistere, perciò possono modificarsi ma non cancellarsi. Di fronte all’alternativa esistenziale, la decisione affermativa immette in un sistema di accettazioni, di implicazioni, di coerenze. Tutta la morale potrebbe essere interpretata come una rete di implicite coerenze avvolta intorno al soggetto nella misura e nelle forme in cui non può fare a meno di avvolgersi. L’accettazione dell’esistenza sottintende una logica vitale: chi, volendosi, vuole l’esistenza non può non volere la serie di assensi, di ammissioni e di comportamenti che dell’esistenza sono il riconoscimento o tacito o espresso. In vista di ciò, le dichiarazioni, le motivazioni verbali non sono certo prive di valore, ma non hanno, esistenzialmente, un valore determinante. Le mancanze orali di rispetto, per quanto intelligentemente escogitate, non annullano quel rispetto che è insito nei riconoscimenti che l’accettazione di vivere effettivamente comporta. Per questo, gl’immoralismi marginali possono avere buon gioco; ma gl’immoralismi presuntuosi di colpire davvero il centro, di violare, di togliere alle radici le ragioni della vita, col loro vivere, inevitabilmente si contraddicono e sono esposti a essere colti in flagrante incoerenza, ad essere smentiti con severe irrisioni. L’esistenza ha le sue ragioni che la morale non verbosa sa riconoscere e che è più facile disconoscere a parole che a fatti. I verbalismi moralistici non sono la morale come i compiacimenti immoralistici stravaganti non sono l’immoralità. La morale è una logica dell’esistenza che, tutto sommato, si fonda soprattutto sulla concludente severità delle azioni e dei pensieri vissuti. Perciò preferisce i tempi lunghi e non si lascia sgomentare dalle declamazioni e dai gesti inconcludenti.

IV. Più o meno chiaramente riconosciutasi a livello conscio, più o meno memore di esperienze ancestrali, la decisione esistenziale procede nella direzione assunta e ovviamente lavora a definirla. Intorno al nucleo primario della scelta per l’esistenza si avvicinano e sovrappongono atti tendenzialmente difensivi e conservativi tutti orientati a guardarsi dalle insidie inesistenziali. La scelta compiuta ha un orientamento cui deve rimanere fedele. Chi accetta d’esistere

ammette di volersi espandere, di voler salvaguardare le proprie possibilità di sviluppo.

Nella linea di questo sviluppo è la conoscenza di me come non dato, una conoscenza che tendo umanamente a esasperare come amnesia dell'avvilimento della datità cosale in cui sentivo compromessa la mia superiorità «razionale» di fronte alle cose. In quanto l'avvertirmi, l'essermi avvertito cosa tra cose mi ha scosso nella mia presunta qualità privilegiata di titolare di irrazionalità, eppure ricupero la mia soggettività con l'esercizio della scelta esistenziale, inclino a cancellare nella esasperazione soggettivistica lo scacco di quel ricordo alienante. Le esasperazioni del soggettivismo assoluto potrebbero essere interpretate sotto specie di rivalsa e di malcelata insicurezza. Eppure la soggettivazione è una modificazione, non una cancellazione.

Che la soggettivazione sia liberazione insita nello scegliere non può negarsi. L'oggettività del soggetto, infatti, si libera dalla cosalità nel momento in cui, fra esistenza e inesistenza, compie una scelta. Quale che sia la decisione, la decisione è per se stessa de-cosalizzante, distinzione dalla mera cosalità. Non posso escludere che la scelta per l'inesistenza possa esserlo di più; ma devo ammettere che anche la scelta per l'esistenza, in quanto opzione, lo sia. L'oggettività data, oppure accolta, per il fatto d'essere accolta, si modifica. L'accoglimento dell'oggettivo da parte del soggetto non lascia inalterato l'oggettivo in generale. Di più: nel caso in esame, il non-volutosi alle prese con la propria incognita datità originaria, una volta accettata l'esistenza, si vuole. Vuole la stessa oggettività primaria quindi la trasforma. La decisione esistenziale è soggettificazione dell'oggettivo. Come esistente mi accetto quale dato che si dà: divento un oggetto soggettificato.

La coerenza della logica esistenziale è sorretta da un processo di conversioni, di trasformazioni, che si realizza in una complessa dialettica. La morale si sostanzia nella dialettica dell'agire: il suo divenire è un continuo trasmutarsi. L'assiologia, più ancora della storia, attesta le mutevolezze dei valori, ne prova la mutabilità.

Nell'esistenza, l'oggetto che si è liberato dalla propria mera oggettività grazie alla volontarizzazione della decisione esistenziale realizza paradossalmente la propria soggettività oggettivandosi. Anche qui coerenza logica e conversione dialettica agiscono di concerto. Il soggetto sa di potersi costituire solo ubbidendo alla sua strutturale dualità. La sua realtà non è che realizzazione. La realtà del dato, che ha incontrato come oscura inconoscibilità, l'ha superata volontarizzandosi nella decisione esistenziale. Quella realtà, se fosse stata la realtà *naturale* destinata al soggetto umano, non avrebbe potuto in alcun caso essere la realtà sua: non avrebbe mai potuto appartenergli e mai avrebbe potuto riconoscerla. Per possedere una

realtà sua non deve *averla*, ma acquistarla con un processo che non può essere concluso una volta per tutte. Non per niente l'*oggettivo* che il soggetto ricerca come fondamento è ricercato, appunto, come oggettivo per la soggettività: o è acquisibile dall'uomo, dal razionale, dal volontario o rimane relegato in una esteriorità diversa e avversa. Di fronte a una natura effettivamente conclusa nella sua naturalità, il soggetto si sente estraneo: quando rivendica la propria *natura* come se fosse compiuta e conclusa, vi si appella di fatto come a un modello ideale. Ha detto giustamente Kierkegaard: «Un io, in ogni momento della sua esistenza, è in divenire; perché l'io *κατὰ δύναμιν* non esiste realmente, ma è soltanto ciò che deve sorgere».

A rigore, l'oggettività del soggetto o è convertibile o non è. Se la realtà del soggetto fosse altro che realizzazione, il soggetto, in sé finito, non sarebbe se stesso. Rispetto al soggetto, l'oggettivo o si apre a una relazione modificante o non è. L'oggettività a cui il soggetto può riferirsi non può essere data senza residui. Se – intravista sul fondo una realtà come mera datità – il dilemma radicale non pretendesse il salto nell'inesistenza o nell'esistenza, il soggetto sarebbe letteralmente finito. Noi possiamo seguirlo nel suo itinerario perché sussiste grazie alla decisione esistenziale.

Proprio perché non è *res* (nemmeno, in senso lato, pura *res cogitans*), il soggetto non ha altra realtà che nella realizzazione. Respinta una oggettività incompatibile, deve acquistare una oggettività possibile oggettivandosi. Singolarmente, la sua soggettificazione si rinnova e consolida con oggettivazioni. Con queste oggettivazioni si realizza l'oggettivazione etica. L'*ethos* è il luogo in cui si realizzano le oggettivazioni che prolungano e confermano la decisione esistenziale.

L'antropologia culturale più scaltrita ha ragione di notare con insistenza che l'uomo non ha spazio di abitabilità se non lo crea con trasformazioni costruttive o devastanti. L'ambiente dell'uomo non è mai veramente *naturale*. Come ha scritto Bronislaw Malinowski, «per vivere, l'uomo altera continuamente l'ambiente circostante. In tutti i punti di contatto con il mondo esterno egli crea un ambiente artificiale, secondario. Se l'uomo dovesse contare unicamente sui suoi strumenti fisici sarebbe in breve tempo distrutto e soccomberebbe per la fame o per l'esposizione alle intemperie. La difesa, la nutrizione, il movimento nello spazio, tutti i bisogni fisiologici e spirituali vengono soddisfatti indirettamente per mezzo di artefatti perfino nelle forme più primitive della vita umana. L'uomo di natura, il *Naturmensch*, non esiste».

Anche il punto di vista della antropologia culturale chiarisce che l'uomo non ha natura, ma se la foggia. In questa luce si vede con particolare evidenza il carattere costitutivo della morale ben sottolineato da un'etica non deduttivistica: l'uomo è un soggetto che si

oggettiva nell'eticità. L'oggettività del soggetto convertita dalla decisione esistenziale compie e assicura la soggettificazione prolungandola nell'oggettivazione etica, che salva dalla labilità dell'informe l'esistenza accettata, la quale, infatti, non è se non si forma.

V. Procedere nel senso della conservazione dell'esistere dopo aver optato per essa costituisce la fondamentale preoccupazione etica. Tale riconoscimento contraddice ogni volontà, ogni velleità di disconoscimento degli esistenti: di me come esistente e degli altri come esistenti nella comune coesistenza. S'intende che, nel corso dell'esistere, i disconoscimenti sono continuamente tentati; ma, relativamente al riconoscimento da cui, entro cui si muovono, sono contraddittori e sono rosi dalla loro contraddittorietà, che la volontà morale, esplicita e implicita, complessivamente riesce a sanare non creando un sistema di compensazioni, ma lavorando contro le lesioni con azione che non può essere interrotta e che pretende costante allarme. Il sistema della moralità non è un regno di sicurezze da preservare, ma un complesso di rischi da correre. Niente è meno pacifico. Non è solido assetto, ma precario acquisto. La lotta per la morale non concede tregue o armistizi; non per niente è caratterizzata dall'agonismo delle intransigenze, non dall'irenismo degli accomodamenti. S'intende che la convivenza richiede intese, patteggiamenti, tolleranze reciproche, con mutue rinunce ad affermazioni totali; ma simili incontri delle volontà *riconoscono* senza *disconoscere* solamente quando lavorino a controllare e correggere le pretese totali, che sono intransigenza, non tendenziale prevaricazione.

Niente può fissare a quale punto debba arrestarsi il soggetto nella sua espansione se non ha la certezza dell'intersoggettività. Riconosciuta l'esistenza e il conseguente rapporto coesistenziale, che è possibile solamente attraverso il rifiuto del disconoscimento integrale e l'adozione di una serie di riconoscimenti mutui, riflessi e irriflessi (prima che *convenuti*, esistenzialmente istituiti in una serie di coerenze fattuali), il soggetto a sua volta si oggettiva ottenendo riconoscimenti e riconoscendo. La serie delle relazioni intersoggettive non può preventivare distinzioni di oggettività precostituite o segnare linee di demarcazione in astratto. Dove finisca l'espansione e cominci la prevaricazione di un soggetto soltanto il soggetto medesimo e i soggetti circostanti possono veramente determinare. La morale che, in epoche e forme diverse, dà luogo a difese giuridiche differenti nei tempi e nei modi, può fissare *garanzie* programmatiche di fronte a comportamenti prevedibili come offensivi quando siano già noti come tali per esperienza consolidata, ma non può andare oltre codesto garantismo, che, pure vivente nelle tensioni ideali della civiltà del

diritto più evoluta, è perennemente esposto a modificazioni e a violazioni, non solo parziali. Quali che siano e possano essere le varie previsioni di fronte ai comportamenti controllabili entro procedimenti di difesa istituzionale, l'azione espansiva del soggetto, nelle sue imprevedibili improvvisazioni, si oggettiva in forme tanto varie e mutabili che solamente nella lotta per la morale, *polemos* perenne, possono essere arbitrate con diuturna vigilanza.

Nessuno può predeterminare quale sia lo spazio etico che spetti a un soggetto nella sua espansione perché, come gli uomini non hanno un ambiente naturale dato, le varie personalità hanno ciascuno un ambiente differente (la psicologia contemporanea è propensa a ritenere, in alcune delle sue correnti più esperte, che sia sbagliato contrapporre *individuo* e *ambiente* perché non vi è un solo *ambiente*, ma tanti *ambienti* quanti sono gli individui umani). L'affermazione personalitaria, che tocca a ogni individuo umano in quanto individuo umano, richiede organizzazioni dinamiche che determinano adattamenti diversi e creazioni di equilibri molteplici. Come ognuno compia le sue scelte e come si atteggi dipende da ciascuno e dai condizionamenti che eserciti e subisca. In senso attivo e in senso passivo nessuna personalità ne è esente, in una complessità di azioni e di reazioni tessuta con trama tanto fitta che solo le più ingenue filosofie della storia presumono di poterla districare alla perfezione.

Lo spazio etico che spetta all'espansione di ogni soggetto è tanto quanto il soggetto riesce a ottenere oggettivandosi senza prevaricare: dove incominci la prevaricazione è indicato sì dalla sensibilità al rispetto posseduto dall'agente, ma anche – e più – dalla consapevolezza della necessità del rispetto instaurata fra i soggetti in mezzo a cui l'agente agisce. Non accade solamente nella dialettica del servo-signore che il signore cessi di comportarsi da *dominus* quando (perché) il servo cessi di comportarsi da *servus*. Il rispetto vive grazie al rispettante e al rispettando e diffonde intorno a sé la convinzione della sua instaurazione: sentimento comune che si oggettiva nella comunità in cui si esplica rifrangendosi nella circolarità concentrica di risentimenti stimolati e ripetuti.

Capriccio e arbitrio, che sono caratteri tipici della prevaricazione, sono in antitesi con l'attitudine oggettivante della volontà etica perché sono resistenze singolaristiche del soggetto che è restio ad affidarsi alle convergenze coesistenziali, senza cui nessuna azione s'intreccia con altre in omogeneità più o meno stabili. Il volere tanto più vale e valorizza quanto più vale anche per altri uomini e, al limite, per ogni uomo. L'agire universale di Kant coincide con la volontà buona e si offre normativamente come parametro morale per ogni azione perché – nel suo formalismo – riconosce, nelle varie situazioni, questo contenuto.

Ciò che vale solamente per me escludendo dalla partecipazione possibile chiunque altro è chiuso alla comunicazione coesistenziale e non riesce ad oggettivarsi in nessuna forma comune e comunitaria. Se il valore che voglio si esaurisce nel volere mio e non può proporsi come termine di tensione a nessun altro, la sua capacità formatrice è nulla: non riuscirà a valorizzarsi. Si valorizzerà invece in varie formazioni etiche se saprà trovare convergenze, adesioni. Il volere e il valore si misurano entrambi nella capacità di oggettivarsi. Il veramente soggettivo ha un destino di oggettività e mette bene in evidenza come il singolaristico sia il suo contrario. L'eccezionalità dell'azione eroica compiuta da sola, infatti, ha la caratteristica di valere *per tutti*, come quel tanto di estetico che può contenere conferma. Al contrario, l'azione tanto chiusa nel suo singolarismo da essere capace di valere solo *per me*, si caratterizza, al limite, paradossalmente, proprio nel suo non valere nemmeno per me: incapace di creare supporti, si autodistrugge nel suo isolamento assoluto. Non per niente l'azione maligna e malefica ha tanto più capacità di successo quanto più riesca a giustificarsi con pretesti che nascondano la dimensione singolaristica, quanto più ottenga complicità (in fondo, nolente o volente, quanto più tenda a convertirsi). La vita morale si sostanzia anche di esperienze che si svolgono dimostrando, denunciando che quei pretesti sono pretesti e non ragioni, che quei complici sono complici e non alleati. La logica dell'esperienza si avvale di dimostrazioni inevitabilmente lunghe e lente. Esse non sono abbreviabili perché la coerenza di sviluppo delle azioni ha un suo tempo di maturazione: prima del loro compiuto dispiegarsi non possono essere intese nel positivo o nel negativo delle loro qualità.

VI. Riscattate, contemporaneamente, la datità di puro *razionalizzato*, falsamente soggettiva, e la datità di una naturalità cosale, irrazionalizzabile, il soggetto affida il suo fondamento alle riconosciute capacità che ha di fondarsi proseguendo nel senso della oggettività soggettificata nell'oggettivazione. La morale assume una funzione strutturante tutta esplicita. Le conferme della decisione esistenziale così si moltiplicano costituendo intorno al soggetto in espansione una serie di consolidamenti volti a favorirne, sostenerne l'agire.

Oggettivandosi in volontà proseguiti nel loro itinerario, le evoluzioni compiono *scelte* che sono, al tempo stesso, aperture e delimitazioni. Sarebbe errore credere che l'insistenza sulla libertà garantita dal continuo *scegliere* operato dal soggetto coincida con una pretesa illimitatezza. Anzitutto, l'orizzonte delle possibilità è per se medesimo limitato, non illimitato. Esso circoscrive circostanze che

stanno-intorno al soggetto in una situazione data, modificabile, certamente, dai modi in cui ognuno *si situa*, eppure delimitante. I possibili che mi stanno innanzi e mi condizionano con le stesse probabilità che mi prospettano sono relativi alla condizione umana mia e non altrui. Non riguardano l'umanità in astratto, ma la mia condizione di uomo in concreto, qui e ora. Questo e non altro è il luogo della mia decisione, anche se io posso modificarlo col mio intervenire e perfino alterarlo preventivamente prospettando combinazioni differenti o determinando sconnessioni imprevedute con rifiuti ragionati, incisivi e non evasivi.

Ma, a parte ciò, è la stessa problematica delle *scelte* che non si presta all'elogio moralisticamente retorico delle possibilità incondizionate. La logica decisionistica è sempre legata al proseguimento dell'agire derivante dalla decisione esistenziale e dalle sue inevitabili implicazioni coesistenziali. Già il mio scegliere per l'esistenza anziché per l'inesistenza mi ha qualificato e delimitato, sottraendomi alla illimitazione come falsa libertà. In seguito, ogni scelta compiuta, per il suo stesso compiersi, per il suo stesso operare per il mio compimento, ha creato intorno a sé e a me condizioni e qualificazioni che l'hanno presto trascesa transcendendomi, inserendomi subito in un altro giro di possibilità. La mia personalità si forma con gli atti con cui *mi atteggio*, divenendo in un modo e non in un altro. Il *divenire* non è un *essere* immodificabile, ma *si fa* modificandosi non in qualunque direzione o in tutte le direzioni, bensì in quelle che, appunto, gli si con-fanno. Per questo, ogni scelta compiuta mi limita e io sono formato dalle mie scelte; se esse non mi limitassero di volta in volta, io non sarei formato. Il decisionismo non è arbitrarismo. Innestato nella logica esistenziale, io proseguo nella direzione dell'opzione primaria e, da quel momento, proprio perché costantemente aperto alla libertà del decidere, con ogni mia scelta accetto alcune possibilità escludendone altre. In ultima analisi, nel mio proseguire che è il mio vivere, io scelgo di volta in volta come mi sono scelto. Il mio avere scelto condiziona e condizionerà il mio scegliere. Perfino la mia decisione improvvisa, contraddittoria, mal motivabile, è tale rispetto alla coerenza del mio scegliere, che sottintende. Ogni scelta chiama un'altra scelta e vi si collega in un collegamento che – voglia o no – fa sistema, quindi ha una sua interiore organicità.

Nel *continuum* dell'esistere il mio volere è un ripetuto *volermi*, nel quale è intrinseca la permanenza di un'adesione come valore. Varietà e precarietà non soltanto non nascondono la qualità di questa condizione, ma la sottolineano. Proprio perché l'esistenza, pur nella sua coerente continuità, ha incertezze e lacerazioni, l'esistente è dominato dall'assillo del *rimanere*. In questa luce si vede con

particolare evidenza che il soggetto si oggettivizza per conservarsi, per essere quale diviene. Il rischio della cancellazione lo incalza persuadendolo alle relazioni necessarie. Per salvarsi dalla precarietà, per rendere meno instabile la sua instabilità, cerca assicurazioni e coordinazioni. La *vita di relazione* non è qualcosa che si aggiunga al vivere o si presenti con una specifica dimensione, come vorrebbe una terminologia discutibile. Non c'è vita che non sia complesso di relazioni e che possa sussistere come isolata semplicità. Pensiero e azione, in qualunque esistenza, sussistono in quanto non pretendano a forme di immediatezza assoluta: o mediano e si mediano o non sono (Droysen, storico particolarmente sensibile al problema morale, ha detto molto bene: «Nel mondo etico nulla è immediato»). *L'instans non stat*, stretto da ogni rapporto, recluso in un'inseità non mediabile, l'esistente non può esistere. Il puramente semplice è un'astrazione descrittiva: il vivente è sempre complesso e connesso, per quanto la descrizione anatomica possa pretendere di sezionarlo e semplificarlo per meglio conoscerlo. Escluso da relazioni, l'esistente perisce. Ma proprio per questo l'assillo della relazione regge l'espansione. Non per niente non c'è pensiero che non sia organizzazione, non c'è azione che non sia interazione.

Privo di un *essere* da possedere, l'esistente umano è costretto a cercare di essere *più* di quel che sia perché, inizialmente, è sempre *meno* di quel che vorrebbe. Se non fosse originariamente meno di quel che vorrebbe, non vorrebbe. Il suo volere è mosso dalla sua insufficienza. Per ciò l'autoconservazione del soggetto si regge solo se progredisce. L'espansione esistenziale è tutta guidata da questa intima legge di crescita e di ampliamento. Nel destino umano non c'è possesso che non sia progresso. Poiché il soggetto umano non ha un'unità statica e non è se non si sviluppa in personalità (la quale non è un *ente*, bensì un dinamico sistema di equilibri), se si limitasse letteralmente a conservarsi, si disindividualizzerebbe. Riconquistandosi nell'accettazione dell'esistenza che è individuazione, il soggetto umano si è lasciato alle spalle l'essere oggettivo che avrebbe potuto essere al di sotto della propria individualità. Perciò non ha un essere semplicemente da conservare. Deve formarselo con sforzo progrediente.

L'individuazione procede solo se affermi e riaffermi continuamente il proprio carattere antisingolaristico. La singolarizzazione è il suo contrario. L'esistere è un oggettivare in cui gl'isolati, per sopravvivere, non fanno che connettersi. Il moto di mediazione e trasformazione dell'esistenza – voglia o no – ha la moralità per tessuto connettivo.

La volizione si oggettivizza in volontà oltrepassandosi con lo stabilire contatti, rapporti con altre volizioni in un orientamento comune che si qualifica escludendo da sé l'eterogeneo non

accomunabile, orientato in direzione diversa o avversa. Il proseguimento dello scopo che le volontà incontratesi e incontrantisi si propongono, richiede un'affinità tendenziale nell'atteggiarsi dei voleri che – nella tensione prima che nel risultato – è già una maniera esistenziale riconoscibile per sue caratteristiche, sicché dai mezzi impiegati il fine è per sé giudicabile.

La preoccupazione diffusa che la critica dell'imperativismo universalistico, cancellando la fiducia nel monismo etico, finisca col confondere pluralità delle valorazioni morali e pretese arbitrarie ha dalla sua parte meno ragioni di quel che pretenda.

La volizione chiusa e sospettosa dentro la sua singolarità, poco disposta a varcarne i limitanti limiti, non riesce a creare contatti, a procurarsi adesioni. Il suo proporsi uno scopo accomunante è già valorizzazione e oggettivazione, la cui tensione è tanto più valida quanto più capace di universalizzazione. Il volere vale diversamente per la diversità dei valori che propone: scompaginata, nella decadenza di una tradizione, una gerarchia di valori, non se ne instaura un'altra se anche questa non sia idonea ad attuare stabilità di persuase adesioni.

La disintegrazione di un sistema di valori, il suo progressivo declino, più o meno accelerato da polemico abbattimento, inducono a vedere in primo piano i momenti antinormativi del processo in atto, colto nelle transizioni più informi e incerte. Ma si tratta, al tempo stesso, della creazione, più o meno rallentata, più o meno turbolenta, di una sistemazione di altri valori, ambiziosi di dispiegarsi in altre riconosciute gerarchie. Senza un riferimento normativo sovrastante nessun sistema morale può attuarsi: l'anomico non instaura valori. È vero che in una visione spregiudicata della normatività, il termine di riferimento che favorisce e ordina l'ordinato incontrarsi e regolarsi delle volizioni non è un imperativo privilegiato e consacrato, bensì una misura comune di cui è riconosciuta la funzionale necessità. Ma è vero anche che gli utenti, per quanto sia nota tale caratterizzazione, finiscono inevitabilmente con l'attribuirle caratteri carismatici per favorirne la funzione normativa. Tutti i mutamenti di sistemi di valori sono contemporaneamente dissacranti e consacranti: dissacrano il fondamentale νόμος abbattuto o in corso di abbattimento e consacrano come nuovo νόμος in fieri un'altra misura prevalente, atta a idealizzare in qualche modo il nuovo sistema, secondo i criteri che a questo meglio si confacciano. Né, in cospetto delle volontà travolgenti innovatrici, che hanno probabilmente la centrale ragione del loro successo soprattutto nel compiuto processo di auto-erosione dei valori precedenti, ha sempre senso il ricordo disincantato dell'*omnia migrant* lucreziano, che implica un monito e una diminuzione nei confronti delle novità morali instaurate. La verità è

che la tensione delle volontà neo-instaurate è, nel momento dell'emergere e del primo consolidarsi, effettivamente più intensa, quindi più convincente, attiva, incalzante. L'intensità della tensione etica è fondamentale nell'instaurazione di un sistema morale, che infatti si premura di rivendicare ed esaltare le dure efficacie delle sofferenze affrontate, sopportate, attuali o remote che siano. A coloro che non partecipino all'entusiasmo etico predominante non resta che far testimonianza di valori diversi con eguale forza di convinzione. Nel confronto che prende atto della coesistenza e dell'avvicendamento dei sistemi morali, l'esperienza di testimonianza, decisiva in qualunque civiltà, assume un carattere idealizzante preminente: ci sono valori che talvolta sopravvivono, si tramandano, continuano solamente grazie alla qualità di loro testimoni. In tali casi i *testimoni* hanno funzione di modelli e confermano che, nella gestazione, nella instaurazione, nel declino, nella sopravvivenza, i valori sono sorretti non soltanto dalla intensità dei voleri oggettivantisi in volontà allargate attraverso la moltiplicazione delle adesioni, ma anche dalla esemplarità di situazioni tipiche modellate da figure umane eccezionali per vocazione al magistero morale, per attitudine persuasiva, per capacità di sacrificio. Il personalizzarsi delle idee in figure elevabili ad esempio vivente rinvigorisce i valori rappresentati e ovviamente ne facilita la diffusione nello spazio e la durata nel tempo.

Il fatto che diffusione e durata dei valori possono esser collegate alle figure di modelli e testimoni non deve, tuttavia, indurre a perdere di vista un altro carattere dell'instaurazione dei valori morali, che si connette all'anti-singolarismo già rilevato. Alimentato, orientato dai voleri individuali, nessun sistema può programmare e controllare l'orientamento dei voleri ed esserne immediatamente condizionato: una mediazione collettiva spontanea è sempre necessaria. Essa è una specie di recezione e sanzione comunitaria: quando e come si formi e allarghi non è dato prevedere o predeterminare. Nell'oggettivazione dei voleri in una volontà instauratrice di valori c'è sempre qualcosa di imprevedibile perché l'incontro volontario, mai manipolabile, ha una sua intrinseca involontarietà profonda. I voleri s'incontrano e si oggettivizzano a condizione che niente e nessuno, singolarmente, predisponga la loro confluenza.

Nell'incontro delle volizioni che si oggettivizzano nella volontà etica che fonda le istituzioni, in cui l'esperienza morale storicamente si struttura, c'è – curiosamente – qualcosa di involontario rispetto all'attività volitiva dei singoli, che nella concretezza delle effettive confluenze, vale solamente se sia trasformata grazie all'accomunamento che realizza. Senza le volizioni confluenti, tale realizzazione non si realizzerebbe; però il risultato di quel concorrere ha una sua solida autonomia. È come se ogni volizione fosse portatrice

di proposte dall'accoglimento imprevedibile perché dipendente dalla recezione da parte delle altre volizioni. Nel risultato, determinante è, appunto, la recezione imprevedibile. In questo aspetto la dimensione oggettivata delle volontà è involontaria.

In fondo, ogni *instituere* è caratterizzato da simile maniera di creazione. L'*institutum* ha la sua intima libertà perché dipende dal sottinteso consenso di tutti. Ma nessuno, da solo, può produrlo, alterarlo, distruggerlo. L'oggettivazione dei voleri trascende i voleri. Pienamente soggettivati, essi non possono controllare il prodotto del loro effettivo manifestarsi, che vale nelle mediazioni che instaura, nelle relazioni che stabilisce. La vera oggettivazione si realizza nel trascendimento dei soggetti. La vera soggettività si compie nella realtà delle oggettivazioni mediate e medianti. L'esperienza morale, che si sviluppa sotto il segno della mediazione, mette in luce con particolare chiarezza i processi di trasformazione dell'immediatezza.

VII. Il timore che l'oggettivazione etica permetta a qualunque volizione immediata, singolaristica di presentarsi come morale, tutto sommato, è infondato. La pretesa di un soggetto di essere considerata come morale è vagliata, di fatto, da un lungo, lento processo di accoglimenti, riflessioni, ripensamenti, che ne sperimentano l'inseribilità dentro un sistema. L'oggettivazione etica, semmai, chiarisce con energia anche eccessiva che non c'è *morale* che non sia legata ai *mores* e che non ne sia, in ultima istanza, ratificata. La volizione che vive soltanto se accolta organicamente da altre operanti nella medesima direzione, quindi convogliata nella tensione di un'effettiva volontà in cui concretamente si oggettiva qualificandosi come non velleitaria, è sostenuta e potenziata da convergenze che si realizzino in ripetizioni, stratificazioni, conformità. La situazionalità etica si celebra in ripetizioni che sono sostenute da abitudini.

Quel tanto di *routinier* che è nella faticosa moralità della conformità ai *mores* sembra trovare nell'eccezione vantata dell'«anima bella» la sua smentita. Essa, secondo le famose indicazioni di Hegel, si realizza in un atteggiamento che odia la forma oggettiva dell'eticità. Sembra che il suo porsi morale coincida col suo puro esistere: il suo presentarsi ha immanente la sua nobiltà; già è «merito», per dirla con Federico Schiller. Pare che la singolarità del suo comportamento, l'eccezionale rappresentatività del suo gesto, viva nell'immediatezza. Eppure essa è una falsa immediatezza e il pensiero di Hegel, che è fondamentalmente una filosofia della mediazione, ha ragione di criticarla, sottolineandone, in fondo, la contraddittorietà, rilevando che «il dovere senza l'opera manca di significato». Ma il sublime etico dell'atto che s'impone da solo per la sua intrinseca nobiltà non è un dovere senza azione, bensì un dovere capace di azione spinta fino al

totale sacrificio: in tale volontà si ricostituisce, con l'intero, il processo della mediazione e l'immediatezza si chiarisce apparente. Nell'assoluto etico esasperato dalla decisione di un soggetto, la stessa sublimità del gesto, effettivo non verbale, vale per la sua attitudine di esemplarità, quindi per i rischi che affronta, per i richiami che trasmette e per le ratificazioni che, direttamente o indirettamente, ottiene. Anche questa è una soggettività che deve oggettivarsi.

La critica hegeliana è valida soltanto nei confronti della coscienzialità che pretende narcisisticamente di compiacersi della propria nobiltà pensata e dichiarata, ma restia a uscire dalla sfera del mero pensiero, del giudizio astrattamente logico, per immergersi nell'impurità dell'azione, che va agita con efficacia di dominio etico, con dialettica capacità di convertire la pretesa immediatezza del singolare nella mediata realtà in cui il determinato entra in contatto autentico con l'universale. Così la moralità trapassa nell'eticità. O l'autocoscienza dà prova di sé abbandonando l'intimo recesso in cui ogni esteriorità dilegua o si autocontempla nella sterile perfezione, isolata nell'irrealizzabile.

In questo senso, nel linguaggio della hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, la coscienza morale è detta «muta, rinchiusa in sé nel suo interno perché in essa il sé non ha ancora esserci alcuno». «La coscienza dell'universale resta nell'universalità del *pensiero*, si comporta come atto dell'*apprendere* e la sua prima azione è solo il giudizio». Nella purezza, la coscienza «si conserva buona perché non agisce». Il *dovere* criticato è il dovere chiuso nell'astratto, inetto a misurarsi con ogni contenuto perché «ogni contenuto, qualunque esso sia, ha in sé la *macchia della determinatezza*, da cui è libero il sapere puro». Al «discorso della coscienza» come tale «manca la forza dell'alienazione, la forza di farsi cosa e di sopportare l'essere. La coscienza vive nell'ansia di macchiare con l'azione e con l'esserci la gloria del suo interno; e, per conservare la purezza del suo cuore, fugge il contatto con l'effettualità». Ma, nella realtà del movimento, «lo spirito coscienziale è da considerarsi un'azione». «Quando agisco davvero sono consapevole di un *altro*, di una *effettualità* che è data e di una che io voglio produrre; ho un fine determinato e compio un determinato dovere».

In fondo, al di là della critica rivolta alla *persuasione del dovere*, al di là di una rappresentativa polemica di comodo, il severo collaudo dell'agire sperimenta la coscienza della eticità hegeliana non meno della coscienza della moralità kantiana. Hegel, per suo conto, sa benissimo che il primato kantiano della ragion pratica non maschera il primato del pensare. Con maliziosa amplificazione ermeneutica, sarebbe lecito chiedere ragione a Hegel dell'inveramento di tutto il pensiero in tutta l'azione per stabilire se codesta universale totalità

non voglia ricostituire, alla fine, l'unità dell'intero al servizio di un logo più accogliente e meglio conciliante per risolvere in un'apologia della logica i vari e concordanti itinerari dialettici della fenomenologia, dell'etica, della filosofia della storia.

L'aspirazione a *moralia sine moribus* è tanto poco formulata e formulabile che la pretesa di esasperare la contrapposizione fra soggettività morale e oggettività etica si dissolve appena si soffermi, per un attimo, a considerare le proprie radici, che affondano in certi aspetti fondamentali della cultura del primo Ottocento, segnalati lucidamente da Dilthey con riferimento al giudizio morale come «manifestazione del sistema oggettivo esistente della moralità». Non a caso il punto di convergenza fra vari orientamenti preoccupati di respingere l'astrattezza di una moralità puramente espressa nell'inappellabile libertà degli insondabili «moti del cuore» può, deve essere indicato in Schleiermacher. Dentro e fuori il suo presunto tipico «romanticismo», da sponde pietistiche e post-illuministiche Schleiermacher spinge la «virtuosità», che non deve frigidamente limitarsi alla pura interiorità, verso effusioni e solidarietà che solamente nella pienezza oggettiva delle *comunità etiche* trovano l'autentica loro realizzazione. Qui è la matrice del concetto moderno di *ethos*, avallato dal ripensamento di Hegel; qui è l'origine della preminenza etica dello *spirito oggettivo*; qui sono anche le origini della fortuna dell'insistenza sull'intrinseca eticità del *sociale*. Nel *ethos*, nello *spirito oggettivo*, nell'armonica civiltà del sociale non frantumato dalle pretese del cosiddetto «individualismo atomistico», l'individualità trova solidità e solidarietà, non rinnega la propria soggettività, ma la inverte oggettivandosi nell'incontro delle volizioni che si fanno volontà transcendendo il loro iniziale particolarismo per dar luogo a forme etiche fornite di originalità e autonomia. Sarebbe facile avvicinare a formulazioni hegeliane fra si come questa (del 1816) che appartiene all'*Etica* di Schleiermacher: «L'etica è condizionata dalla storia in parte perché l'espressione dell'universale come produttore il particolare deve contenere una nozione empirica del particolare, di modo che nell'etica non può essere espresso nulla senza che non sia espresso nella storia; in parte per ché la ragione stessa, nel suo agire sulla natura, è anch'essa essenzialmente qualcosa di particolare, cioè qualcosa che può essere colto e compreso solo storicamente. Perciò l'etica non è in nessuna epoca, migliore o più progredita della storia, e c'è un essenziale e continuo parallelismo tra di esse». L'oggettivo etico è un voluto involontario che si forma istituendosi in omogeneità spontanee, in determinabili, non manipolabili: in tale caratteristica è la sua superiorità verso ogni forma imperativa di questo o quel potere normativo; è la sua consonanza con le libere, ostinate resistenze del *costume*. L'elogio

dell'*ethos*, per tutta la prima metà dell'Ottocento, non a caso trova in simili formulazioni le sue giustificazioni e le sue alleanze, dirette e indirette.

C'è un collettivismo profondo delle istituzioni etiche: esse stratificano nel loro esistere, nelle maniere del loro persistente atteggiarsi, volizioni di più generazioni che si sono fatte volontà oggettive canalizzandosi nei solchi predisposti dagli atteggiamenti precedenti, accogliendoli, accettandoli, innovandoli, aggiungendo un nuovo strato – per dir così – a quel volere solidificato. Codesta ripetizione è il contrario dell'arbitrarietà labile del momentaneo e capriccioso. Cerca un'individualità profondamente disindividuale attraverso il sovrapporsi di tanti voleri individuali.

Ripetute, consolidate a lungo o per breve giro di anni, le istituzioni etiche hanno bisogno di un certo numero di stratificazioni per farsi accettare. Per questo verso, c'è un'ineliminabile storicità immanente alle forze etiche che si instaurano con loro specifiche forme attraverso il tempo, il quale è per se stesso una ratificazione insostituibile.

L'etica, in quanto fenomenologia dei costumi (in quanto fenomenologia dello spirito oggettivo) privilegia questo aspetto dell'attenzione della riflessione morale cercando di sceverare che cosa sia *dentro* gli istituti che la conferma rinnovata dei voleri foggia e tramanda. Cogliere il loro farsi storico e il loro *durare*, seguire la vicenda, non meccanica, del loro fiorire, maturare, declinare, è veramente prender contatto col coagularsi dei voleri che si valorizzano in una volontà che oggettivamente li trascende. È giusto che simile fenomenologia attiri lo studioso di etica quasi mettendogli a disposizione un laboratorio in cui seguire i processi dell'esperienza morale nel loro svilupparsi. Eppure, in questo fenomenologizzare, c'è qualcosa di mistificante nella sua generalizzazione. I voleri che s'incontrano e si consolidano nelle istituzioni sono colti bene, in tal modo, nel loro accomunarsi che meritano d'essere studiati in questo loro caratterizzarsi; ma i motivi sostanziosi per cui essi si individualizzano in tale sovrastante forma comunitaria, attraverso le mere fenomenologie rimangono incomprensibili, anzi, non possono nemmeno essere indagati.

Solo la ricostruzione storica può penetrarli *post factum*, ciascuno per ciascuno, inseriti nel contesto cui appartengono, nella temporalità in cui fanno sistema, attraverso fasi generazionali in cui le permanenze delle continuità non devono occultare le differenze delle novità. Per questo verso, un'autentica *genetica* dei processi storici è dominata da un interesse storiografico o non è: solamente la micrologia che sappia filologicamente capirli nei motivi e nei modi del loro emergere riesce veramente a seguirli nel loro successivo moltiplicarsi. L'autenticità del *nascimento* è sempre di pertinenza della penetrazione individualizzante

che intervenga con specifiche inchieste e con apposita esplorazione di fonti.

È innegabile che seguire le volontà che vivono i valori nelle esperienze della famiglia, della proprietà, del lavoro e così via permette di capire come esse si atteggiino e si formino in concreto, nella mediata dimensione della loro corpulenta eticità; ma altrettanto innegabile è che, sotto l'apparente o parziale storicità, quegli atteggiamenti, in sede fenomenologica, possono essere visti soltanto in quello che hanno di comune e di continuo, sicché l'apparenza della storia diventa pretesto all'ipostasi. Infatti, in codeste generalissime sintesi – valide se affidate alla fantasia fenomenologizzante dell'autore dotato di robusta attitudine sintetica – essi si risolvono in una vera e propria detemporalizzazione delle istituzioni etiche esaminate, che non possono, in tale prospettiva, essere conosciute per quel che sono in sé, ma per quel che devono poter rappresentare, al di là dei mezzi di una situazione, di un periodo, nei quali soltanto, a rigore, sono individualmente comprensibili. Sicché può dirsi che tale fenomenologia, quando non rifletta su fenomeni storiograficamente già *analizzati* con ampio approfondimento, quando non abbia l'umiltà di ascoltare da vicino la lezione delle circostanti ricerche storiche, rischia di strumentalizzare i fenomeni riducendoli a mero materiale di manipolazione concettuale, più o meno intelligente e magari geniale, al servizio compiacente di tesi filosofiche sovrastanti.

L'interesse dedicato all'*ethos* e alle varie manifestazioni del suo individuato svilupparsi storico non sempre conclude, dunque, in vera storicizzazione, anzi può dar tipicamente luogo a deformazioni e travisamenti della storicità. Del resto, in area ancor più vasta, la riflessione morale che voglia essere consapevole degli intimi legami che stringono etica e storia deve saper diffidare di altre falsificazioni, più o meno occultamente polemiche. Si pensi, per un esempio caratteristico, alle ripetute accuse rivolte al formalismo etico, direttamente o indirettamente kantiano, giudicato capace di dare solo indicazioni «universali» (a loro volta più o meno condizionate dalla situazionalità della coscienza giudicante), incapace di stabilire effettivamente quale sia l'azione che debba compiere chi voglia agire secondo la formula dell'imperativo categorico. In base a questa vieta accusa, l'anticontenutismo formalistico sembrerebbe antistorico per antonomasia. Eppure, paradossalmente, può essere vero il contrario. Mentre le determinazioni dei contenuti, attraverso irrigidite «determinatezze», rischiano di fermare in un campionario la mobilità del divenire finendo col ridurre l'esemplarità storica ad atlante anatomico, le mancate determinazioni dei contenuti, proprio teorizzando l'indeterminabilità preventiva delle azioni da compiere, ne rispettano la situata, unica, irripetibile libertà, conoscibile caso per

caso, mai tipologizzabile.

Nell'oggettivarsi etico le azioni si collettivizzano nell'incontro con le altre con cui si connettono; si spogliano della singolarità discernendo connessioni e sconnessioni; danno luogo a omogeneità istituzionali durevoli nella loro mobilità, assumono figure in cui prendono forma. Il loro *formismo* storico-istituzionale – se così possiamo chiamarlo – non smentisce il formalismo etico, anzi potrebbe convalidarlo. Nella varietà delle forme civili la tensione etica è presente come negazione dell'arbitrarietà singolaristica, come promovimento di incontri i cui voleri si oggettivizzano in volontà atte a perseguire valori. L'oggettivazione, in quest'aspetto, è per se stessa condizione etica in quanto contrapposizione alla singolarità incapace di accomunarsi nel perseguimento di valori. Sotto questo profilo, bene appare quale opposto del non mediabile, che è caratteristicamente disposizione ostile a ogni coalizione operosa di volontà, a ogni possibilità di apertura all'universalità, a ogni cooperazione coesistenziale.

Le figure dell'eticità non sono semplici figurazioni, ben sì trasfigurazioni: le volontà che incontrandosi, letteralmente, plasticamente le *formano*, le *realizzano* a condizione di *idealizzarle*, di vederle nella loro perseguibilità, in veste di portatrici di compiti in qualche modo maggiori delle loro immediate funzioni. Come si determini codesta tensione universalizzante, preventivamente nessuno può sapere. A quali risultati dia luogo, solamente l'esame situazionale, di volta in volta, può dire. Distinguere in positivo e in negativo secondo una preventiva precettistica è possibile soltanto in presenza di un gruppo di valori consolidati che si presentino con la presunzione dell'immutabilità. Tuttavia anche in cospetto della concreta effettività dell'esperienza etica e delle istituzioni varie in cui prende corpo, l'effettivo etico, in ultima analisi, vale per la tensionalità che è registrata non dalla soddisfazione dell'ottenuto, del goduto, del realizzato, ma dalla capacità di modificazione dell'immediato. Proprio guardata nel contatto più diretto con la vita dei *mores* rappresa in istituzioni, l'attività morale lavora a favore della coesistenzialità dell'esistere non sotto il segno della quiete, ma dell'inquietudine.

VIII. Volizioni e azioni creano correnti nello scorrimento del divenire e, poiché l'esistenza esistenzializza, è comprensibile che l'esistente cerchi, per quanto può, di abbandonarsi al corso del vivere. Affidarsi ai *mores* è sostenersi e, al tempo stesso, sostenere. Nell'ambito dell'oggettivazione etica c'è qualcosa che persuade alla comodità sociale della *ripetizione*, che sta alla base del sentimento d'abitudine.

Tuttavia, nonostante quel tanto di coesivo che collettivamente presiede alla formazione e alla stabilizzazione dei costumi, sarebbe

sbagliato guardare l'oggettivazione etica soltanto da questo angolo visuale oggettivo. Anzitutto, affidarsi ai *mores* come semplici vettori della mediazione per valicare la provvisorietà aleatoria dell'immediato è possibile solamente non tenendo conto dei contrasti che si creano tra gruppi di valori e che impongono atti deliberativi precisi nell'accelerazione o nell'arresto lungo il flusso dell'esistenza. Come ha scritto significativamente Carlo Michelstaedter, «la vita coinvortica»: anche a voler affidarsi ai sostegni del costume, s'incontrano sempre rapide sociali che, nel momento stesso in cui investono, travolgono, creando a ciascuno perentori problemi di scelta. Ma questa problematicità inevitata e inevitabile si verifica non accidentalmente, bensì per la struttura stessa dell'oggettivazione etica, così come l'abbiamo considerata: le volizioni oggettivate nella persistenza degli atteggiamenti assiologicamente valutabili sono tali solo se soggettivizzate, se rappresentanti di non effimera volontà dei soggetti variamente avvicinati e cooperanti nelle mediazioni.

Dalle prime trattazioni sistematiche dell'etica aristotelica fino alle rimeditazioni radicali della riflessione morale del secolo XVIII (ed oltre), sempre la causa dell'*omogeneo* è stata questione appassionante. Quanto più le società si aprono alla comprensione di valori differenti e – per dirla con Simmel – accettano di diventare vere federazioni di tanti «circoli sociali», raggruppati intorno a valori diversi, potenzialmente in conflitto, tanto più il segreto dell'oggettivarsi secondo scelte comuni accomunanti si rivela, nella sua soggettività fondamentale, malamente indagabile fino ai penetranti teorici. Nella psicologia del Novecento, un autore fine come Allport ha messo bene in luce l'opportunità che l'esame del formarsi della personalità debba dedicarsi principalmente alla trasformazione attraverso cui l'infante non ancora socializzato diventi un adulto con una propria struttura di affetti, di fedeltà e interessi. Capire la personalità dell'adulto è capire prima di tutto le ragioni di codesta struttura. «La guida più sicura per la comprensione della personalità è la gerarchia degli interessi, compresi gli affetti e le fedeltà. Quando conosciamo l'*ordo amoris* di una persona la conosciamo veramente». Il mio *ordo amoris* è compatibile con quello di alcuni e incompatibile con quello di altri: ciò crea alleanze e contrasti, dunque omogeneità ed eterogeneità più o meno durevoli, dunque diversità e confronto fra tavole di valori.

La molteplicità dei valori è la varietà stessa delle individualità personali. Le ragioni dell'omogeneità affondano le loro radici nelle radici dell'individualità e tutta la sfera del *sociale* e del *comune* ne risente. L'aspirazione all'unità ecumenica dei valori è un ideale cosmopolitico che generosamente si è battuto e si batte contro gl'istinti di aggressività e di intolleranza ed è stato benemerito nel promuovere intese, segnalare attività nascoste, respingere il

frazionismo particolaristico delle divisioni ancestrali, nei loro istinti prolungati e rinnovati. Esso non è soltanto astrattezza di «umanitari»: è stato ed è un ideale operante. I segni storici del suo operare sono beneficamente, vistosamente presenti nella storia dell'uomo. Ciò non toglie che l'eterogeneità, assicurando la manifestazione delle personalità di tutti, opponendosi alle coazioni dell'uniforme, sia in sé un valore e che, contro le predicazioni dell'universalismo ingenuo, sia difficile ignorare l'antica osservazione di La Bruyère: «c'è chi si chiede perché tutti gli uomini non formino insieme una sola nazione; io, pensando alla differenza delle intelligenze, dei gusti e dei sentimenti, mi meraviglio persino quando vedo sette od otto persone riunite sotto lo stesso tetto».

In fondo, l'omogeneità, in quanto raggruppa gli utenti di affini sistemi di valori, implica l'eterogeneità, la distinzione rispetto ad altri: essi si accomunano per distinguersi-da.

A sua volta, il valore dell'*ethos* accomunante è se medesimo perché il suo convincere a mantenere le volizioni dentro le istituzioni etiche vale in maniera non automatica: cioè vale proprio perché vale finché vale. L'inerzia può sì prolungarlo per un'eccedenza di tempo, ma nulla lo tiene in vita quando le volizioni che vi confluiscono cessino di modellarsi come volontà in quel dato orientamento. La stessa *ripetizione* che nelle abitudini sociali oggettivizza gli atti individuali istituzionalmente favorendoli nelle loro coesioni e coerenze sussiste soltanto se regge alla propria tensione: se la tensione non perdura, il comportamento non viene iterato, la ripetizione non si rinnova. Tutto sommato, l'intreccio sociale in cui volizioni, volontà, valori si stabilizzano conferma che l'oggettivazione etica non è, non può essere *cosalizzazione* dei soggetti. Se li *cosalizzasse*, non li conoscerebbe come soggetti, quindi non li formerebbe e non ne sarebbe formata.

La vischiosità dell'oggettività etica, che rallenta la mobilità dei rapporti morali, combatte la fluidità stabilizzando le azioni inalveandole dentro argini che finiscono col guidarle, è in contrasto con l'astratto e il velleitario della singolarità, esposta alle insidie della labilità, alle tentazioni del narcisismo; ma non per questo si risolve nella massiccia corposità di un comune *con-scire* che prescinda dalle irrequietezze e dalle inquietudini che turbano e stimolano la vigilanza delle coscienze, obbligandole all'impegno costante della *prudenza*, all'allarme del dubbio morale, presupposto di ogni scelta. Contrapporre questi *moralia* ai *mores* può essere una maniera di sottolineare differenze tra vari atteggiamenti e momenti, ma non può essere creazione di un'antinomia fra realtà ugualmente partecipi dell'esperienza etica.

È vero che l'abbandono alla più o meno scorrevole regolarità dei costumi, aiutando lo scioglimento predisposto dei nodi morali, può

lentamente sostituire la nota meccanicità delle soluzioni garantite all'ignota ansietà dei problemi da affrontare. Ma, se da un lato il problema risolto conserva la sua natura problematica, per ogni verso la fantasia etica ha in sé una problematicità immanente invincibile.

L'istituzionalizzazione dei rapporti orienta i comportamenti talvolta irrigidendoli in stereotipi. Ma se tale irrigidimento esclude rinnovamenti e ricambi nemmeno il suo mero *ripetersi* è possibile. Un comportamento è morale solo se non soffochi totalmente quella inquietudine a cui l'intera moralità può, in ultima analisi, essere riportata: insoddisfazione verso il mero fatto, che segnala, in fondo, l'inadeguatezza del fatto, la necessità di un'aggiunta che quasi lo completi scoprendolo inadeguato. Quali che siano in sé e per sé i criteri di valore, l'uomo è afflitto – o nobilitato – da una dimensione assiologica che lo costituisce nella sua umanità facendolo irriducibile a cosa col rivelargli l'incompiutezza del reale, la realtà come divenire. È una singolarità dell'uomo quale esistente che diviene.

Non c'è etica senza inquietudine morale perché tale inquietudine è dell'uomo, nasce con l'uomo. Accettandosi e sviluppandosi nella coerenza etica e nei suoi legami esistenziali, l'uomo non può liberarsene. Le fiducie cui si affida non sono mai totali. Se lo fossero, non sarebbero sue.

Individuatosi nell'opzione tra inesistenza ed esistenza, per costruirsi esistenzialmente il soggetto non può fare a meno di cercare coerentemente di espandersi oggettivandosi nell'esistenza, formandosi nella propria personalità dentro le forme etiche capaci di sorreggerlo, aiutarlo, garantirlo. Questa ricerca espansiva è un affidamento che si lascia alle spalle il dubbio razionale, l'opzione fondamentale. Tuttavia non li narcotizza né li abolisce. Quel dubbio e quel ricordo partecipano, a loro modo, dell'esistenza. Non ne sono ignorati e non l'ignorano. Messi in disparte, ne fanno tuttavia parte. La logica della vita morale, in quanto logica di vita, si dipana allontanandosi dall'opzione originaria, che, compiuta, le sta alle spalle. Eppure, dentro la morale, non c'è mai integrale *dimenticanza* dell'origine dell'uomo come divenuto. Lo sviluppo etico, pure realizzandosi in coerenza con la scelta esistenziale, proprio perché si realizza con coerenza a quella scelta, non oblia l'alternativa originaria. La stessa preoccupazione costante di assicurare l'azione, confermarla, garantirla, rafforzarla, sottrarla alla cancellazione, alla dissipazione, alla labilità, di inserirla con energia, con proiezione efficace, nel giro della esistenza, mostra che il soggetto sa quanto sia penoso, costoso continuare a esistere, procedere, permanere. Per molti aspetti, l'etica si fonda su questa consapevolezza e più d'ogni altra attività e riflessione ne è angustata e stimolata. La *dimenticanza* non le si addice.

IX. Perché l'esistenza invece dell'inesistenza? L'occultamento di questo interrogativo primario è più difficile alla filosofia della morale che a ogni altro ramo della filosofia proprio perché l'etica è – come abbiamo visto – una copia dell'esistenza, di cui assume figure, modi, certezze, dubbi. Anche per questo, la radicalizzazione contemporanea del filosofare si oppone alla tradizionale emarginazione dell'etica portando la genealogia della morale al centro del problema conoscitivo, ritrovando i legami originari fra gnoseologia e assiologia, fra *scienza* e *co-scienza*. La tradizione filosofica occidentale è stata per molta parte un'ontologia in cui l'essere è stato il *compimento* dell'esistere. Scoperta la centralità dell'*esistere*, l'etica acquista una nuova posizione nell'orizzonte della filosofia. La genetica esistenziale riporta al *nascimento* dei problemi rivelandoli a loro stessi con novità d'impostazione che in più casi privilegia il loro apparente *negativo*.

Scosso dalle violente spregiudicatezze della *Gaia Scienza* nietzschiana, l'albero del sapere sa ormai di dover accettare d'essere radiografato per intero, anche nelle sezioni del sottosuolo: così il primo problema della logica risale perentoriamente alla non-logica: «Dove è nata la logica nella testa dell'uomo? Indubbiamente dalla non-logica, il regno della quale, originariamente, deve essere stato immenso». «Il decorso dei pensieri e delle deduzioni logiche nel nostro cervello di oggi corrisponde a un processo e a un conflitto di istinti che presi per sé, nella loro rispettiva singolarità, sono tutti molto illogici e ingiusti; noi sperimentiamo di consueto solo il risultato della lotta, tanto rapido e nascosto si svolge oggi il funzionamento di questo primordiale meccanismo». «La *forza* delle conoscenze non sta nel loro grado di verità, bensì nella loro età, nel loro essere state incorporate nel loro carattere di condizione di vita». Dentro un dato itinerario della filosofia moderna preoccupata di individuare nel concreto innovatrici genealogie, inconsapevolmente, imprevedibilmente, la *Gaia Scienza* può incontrare la *Scienza Nuova*.

L'animalità dell'uomo, anche determinata nel presunto connotato di ragionevolezza, può essere, è stata messa lecitamente in dubbio perché manca delle qualità che fanno animale l'animale soddisfacendolo nelle sue previste, adeguate funzioni. L'uomo è così poco dotato per la lotta nella sopravvivenza da poter essere guardato tipicamente come non fatto: l'*animal infectum* contraddice l'animalità, che è caratteristicamente compiuta negli istinti altamente perfezionati: l'animale, per dir così, vive essendone vissuto. In mezzo ad esistenze perfettamente finite e definite nelle loro funzionali adeguatezze, l'uomo appare subito non finito. Essere vissuto non è per lui. In mezzo a differenti efficienti, la sua deficienza è di una evidenza clamorosa. Egli è l'indigente per antonomasia. In mezzo a viventi che, in vario modo, con meccanismi diversi, sono naturalmente dotati di mezzi più

o meno idonei a lottare per la sopravvivenza nella prima paurosa selezione, l'uomo si ritrova naturalmente sprovveduto nella sua estrema debolezza. Non per niente Freud vede le civiltà nascere dalla difesa dell'uomo contro la natura che lo avvilisce e squalifica. In termini diversi, si potrebbe dire che l'uomo per darsi una natura, per farsi accettare dalla natura, deve negarla storicizzandola con la civiltà.

Nelle selve primigenie la terrificante lotta per l'esistenza è dominata dal terrore. Meno fornito di specifici mezzi di difesa, l'uomo si caratterizza come il più impaurito dei viventi. Atterrito più d'ogni altro, conosce il terrore: si forma e resiste con quest'atto di conoscenza. Nella confusione informe di viventi e morenti, capisce di essere il più esposto all'insidia dell'inesistenza incombente: la scoperta della morte è il primo atto di vita del soggetto umano, morente consapevole tra morenti inconsapevoli. La individuazione della morte si preannuncia come qualificante comprensione umana. Dominato dal tremore, particolarmente inetto, costituzionalmente «malato», l'uomo si sente de-forme tra formati meglio compiuti. Si salva dei-formando, con un'eccellenza caratterizzante, la paura che lo terrorizza. Si sottrae alla sua dubbia o carente animalità liberandosene: nella lotta non rimane simile fra simili in una presunta affinità di natura che lo condannerebbe, ma ne evade ammettendo la *dissimiglianza* ed esasperandola con diversificazione accentuata. Incompiuto e imperfetto in natura, a rigore *senza natura*, costretto a un *divenire* sostanzialmente privo di compiuto *essere*, fonda la propria umanità con una denaturalizzazione. Disadatto al vivere interanimale, belluino, non vi si adatta; lo trasforma. Imperfetto, non si acconcia alla propria imperfezione, né la guarisce: fa dell'essere imperfetto il suo essere strutturale. Così fonda la disuguaglianza antropologica fondamentale. Così il più instabile dei viventi, si stabilisce. L'imperfezione originaria, accettata, riconosciuta, cambia segno.

Troppo grande per essere mera impressione fra impressioni, la paura si ipostatizza: non è vinta, ma ingrandita; vince perché ingrandisce. Cessa d'essere qual è; si trascende. Terribilmente dominante com'è, diventa per l'uomo punto di riferimento del tutto: niente si sottrae al suo sovrano predominio. L'agguato dell'inesistenza domina la vita e l'uomo gli riconosce il diritto di sovrastare all'intera esistenza. L'avvertita terribilità prevalente diventa il *tremendum*. Compreso dall'uomo come incomprensibile, il terribile è *stupendum*: fonte e sintesi di tutte le meraviglie, che sono matrici di conoscenza. Nel suo senso primitivo, *meravigliarsi* è – come ha rilevato con insistenza Rudolf Otto – «essere colpiti da un *mirum*». All'origine, il *mysterium tremendum* è indissolubilmente collegato con l'evento terrificante della non-sopravvivenza.

Spaventato più d'ogni altro dalla possibilità d'essere cancellato

dall'esistenza, l'uomo problematizza l'esistere tematizzando la morte. Il problema del «mistero» è questa tematizzazione: è l'oggetto specifico dell'esperienza religiosa (dove non c'è rapporto col *misterioso* non c'è religione in senso proprio). La mistericità immanente al numinoso condiziona la più caratterizzante esperienza umana e la domina, inconsciamente o consciamente, per azione o reazione, in ogni tempo dell'umanità. La quale si forma in quanto si riconosce imperfetta di fronte all'*assurdo* che la terrorizza, stimolando la fantasia fabulatrice: il procedimento razionale della civiltà nasce dalla razionalizzazione di questo assurdo individuato.

La paura è un istinto che l'uomo denaturalizza convertendolo in punto di riferimento dell'intera esistenza arrischiata. Il rozzo istinto, prolungato, ingrandito, si protrae in atto, diventa fondamento di una modificazione del vivere. La qualificazione dell'uomo proviene, come dice giustamente Ernst Bloch, dal *gusto del più*. «Negli animali e in ciò che ci fa ad essi uguali, la fame di cibo, di compagno e di protezione cessa appena è quietata. Essa non dura ancora come negli uomini, continuando ad esigere, andando intorno per saziarsi, sempre con nuovi mezzi, con un nuovo *verso-dove* e *a-che-scopo*. Già lo stesso aver fame, questo primo stimolo, è in noi compiuto, spinge in avanti, ha il gusto del più». Ma è un *più* che deriva da quel *meno* da cui l'uomo s'accorge di essere condizionato. L'uomo non si accontenta perché non può accontentarsi. Deve essere *più* per essere: l'insoddisfazione è al principio e alla fine del suo destino: è costitutiva del suo statuto esistenziale.

Certo (ha ragione Epicuro) liberarsi della paura è proprio dell'uomo; ma l'uomo non se ne libera con solitari atti di sopravvolontà validi solamente per raffinate coscienze isolate, ma collettivamente se ne emancipa con tutta la sua storia, la quale accoglie la paura conoscendola e trasformandola. La storia è, in buona parte, un sistema di trasformazione del terrore originario: per questo verso è un aleatorio processo di liberazione.

Individuando il terrore come terrore della cancellazione radicale, dell'impossibilità della sopravvivenza, l'uomo avvia un processo di razionalizzazione: esce dal mero panico dandosene una ragione, più o meno ragionevole, tuttavia già ragionante. In questo senso, l'esistenza umana nasce come *ἀντίδοτον* dell'inesistenza. Tutto il vivere è letteralmente un sopravvivere, una specie di polemico sovrapporsi alla inesistenza insidiante. Pretende una tensione che superi la deficienza originaria ed elimini il *meno*, o lo controlli. La spinta al vivere viene dall'opposizione alla morte. Con maggiore o minore elasticità, l'esistenza è una resistenza. A ben guardare, la vita umana è un'*inventio mortis*. È la morte a renderla umanamente vita.

X. La conoscenza non è impiego dell'intelletto quale strumento dato in dotazione all'uomo come animale razionale. È lenta e ardua conquista grazie a cui l'uomo diviene uomo: si umanizza distinguendosi dai circostanti con differenziazioni specificanti.

La conoscenza dell'uomo è, prima di tutto, lotta contro la *confusio*. In balia di emozioni incombenti e soffocanti, l'uomo non è se medesimo perché non ha possibilità di percepire, nemmeno in maniere rudimentali. Disperso in un mondo in cui non ha trovato un naturale *ambiente* suo, è oppresso dai rischi sovrastanti e travolgenti. È letteralmente dominato da questa oppressione, la quale, più ancora che distruggerlo, gli impedisce di formarsi. Rendersi conto del pericolo della distruzione è già un atto di consapevolezza differenziatrice; è già distinguere tra le emozioni immediate. È già, appunto, un *mediare*, un *non stare nell'immediato*: è il principio della riflessione: il principio di ogni *ri-flessione*. Non c'è *reflectere* senza un «piegare indietro»: senza sortita dalla pura immediatezza. Aggredito dai turbamenti che lo insidiano impedendogli ogni facoltà di ragionamento, l'uomo si avvicina alla razionalità individuando nella paura d'essere distrutto il turbamento dominante. Le «impressioni» per essere imprimenti devono lasciare un segno, organizzarsi intorno a un primo segno emergente. Quel turbamento diventa così una caratterizzazione; un segno distintivo potenzialmente ordinante. La *confusio* incomincia a diradarsi. L'uomo percepisce. Può percepire, avere percezioni, perché una percezione si caratterizza. Non caratterizzata, nessuna percezione è percepibile e l'attitudine di percepire non si attua.

La storicizzazione del fenomeno insidia il primato del *logico* riportando ancora alla non-logica il sorgere della logica o dei suoi remoti antecedenti. A tal proposito, si può dire con Heidegger: «La stessa nozione di *logica* si dissolve nel vortice di una interrogazione più originaria»; ma è possibile dirlo soltanto se la ricerca dell'originario sia disposta a battere anche strade vietate o evitate da Heidegger.

La preminenza di una percezione caratterizzante è la condizione primaria dell'umano percepire. Il privilegiamento misterioso e misterico del terrore adempie questa funzione mediatrice e conoscitiva, facilitandone i progressi. La caratterizzazione rompe la notte nefaria della *confusio* primitiva. La rottura della *confusio* nasce dalla capacità umana di contrassegnare. Ma contrassegnare implica qualità selezionatrici ordinatrici addirittura raffinate, che presuppongono un lungo tirocinio. Il «pensiero mitico» (nessuno lo ha spiegato meglio di Cassirer) è, in fondo, questo tirocinio, anche se è sbagliato considerarlo una specie di iniziale, spontanea fisioterapia della razionalità primordiale, dalla quale l'intelligenza lentamente si emancipa in tempi progressivamente successivi. Tutta la «psicologia

dell'infanzia» conferma che il mito ha una funzione creativa in ogni uomo, mentre la «psicologia del profondo» mostra, in vari aspetti, che tale funzione è conservata, prolungata, persino alimentata, dall'adulto.

Tuttavia, in senso stretto, il pensiero mitico che solo parzialmente può definirsi pre-logico, è, fondamentalmente, tutto un abuso di contrassegni. Per aver scoperto per quanta parte *conoscere* sia *contrassegnare*, l'uomo, inesperto di razionalità, eccede in contrassegni rimanendo prigioniero di ciò che, con maggiore o minore energia, lo abbia letteralmente «impressionato». Si muove, così, dentro un sistema, variamente coerente, di *realtà impresse*, che sono tante da impedirgli di discernere tra reale e ideale. Il pensiero mitico si qualifica nella indistinzione tra *segno* e *segnato*. È una indistinzione da cui dipendono le stesse *parole*; infatti la libera complessità del *parlare* ne è, in alcuni aspetti, intralciata, così come ne è ritardata, o rinviata la consapevolezza del *concettualizzare*. Eppure, nella sua indistinzione, il pensiero mitico stabilisce relazioni, che sono già un *connettere* e un *riferire*: forme caratteristiche del *mediare*.

Il pensiero mitico è un abuso di contrassegni perché è rozzezza nell'uso del caratterizzare. Caratterizzare troppo è caratterizzare male. Se tutto è caratterizzato dentro il *continuum* di una fluidità costante, omogenea, la caratterizzazione è incerta. Nel tutto, ogni impressione sta a sé eguale, perciò s'imprime poco; è labilmente impressa nonostante le sue accentuazioni. La moltiplicazione delle caratterizzazioni è poco caratterizzante. Non si tratta di criticare la non persuasiva ma fortunata ipotesi «ottimistica»; si tratta di segnalare come l'eccesso di caratterizzazioni tipizzanti favorisca l'indistinzione, la coincidenza di *cosa* e *funzione*. È come se nella prima attività di riferimento e di connessione, si tardasse a capire il funzionamento del criterio del *rapportare*, che, per essere efficiente, deve diminuire i termini di riferimento: dividerli, distinguerli, separarli, non moltiplicarli. La prima forma di individuazione è una cattiva individuazione perché, impadronitasi del *caratterizzare* come momento individuante, lo esaspera in ipostatizzazioni che, con la loro quantità concorrente, lo neutralizzano. La cosalizzazione delle funzioni è incomprensione delle funzioni.

Ma proprio perché *conoscere* è, per tanta parte, *saper rapportare* (infatti sapere e sapienza ne discendono) non meraviglia che sia il risultato di un lungo processo di apprendimento acquisito dall'uomo con difficoltà, provando e riprovando. Il *riferire* richiede un'attitudine a selezionare i *termini di riferimento* che suppone maturità d'esperienza, apprendimento nato da consapevole esercizio. Il privilegiamento del maggiore terrore nel *tremendum* indica quale sia lo schema, per dir così, della selezione discernente; ma gli ulteriori discernimenti, proprio perché meno impulsivi e più ragionati,

pretendono qualificazioni complesse. Il pensiero mitico ha il merito di affrontare tale complessità, involgendovisi e tuttavia inducendo, direttamente e indirettamente a districarsene ora connettendo ora sconnettendo. Se, nella varietà delle impressioni, ogni rapporto rilevante leghi indissolubilmente funzione e cosa, il connettere è alterato e la molteplicità delle connessioni alterate costringe a vivere in un mondo di rappresentazioni in cui separare le immagini dalla realtà è impossibile. Nel mito, il pensiero, significando, nasce come crisi del significare. Nell'abuso della simbolizzazione, *facere signa* è impresa disperata. L'eccedenza dei segni vanifica le connotazioni affievolendone la simbolicità. Tutto sommato, *parole* e *concetti* sono, appunto, necessità comunicative che a loro volta nascono, evolvono per alleviare quelle crisi del significare.

Il parlare e il concettualizzare, mentre facilitano il progresso dell'umano ragionare, non ne accentuano certo la pura, ristretta razionalità. La razionalità si accresce grazie ad una più razionale funzionalizzazione del simbolizzare. Il primario emergere del *tremendum*, disseminando il misterico, in una serie moltiplicata di rapporti, mette in evidenza la capacità di connotare e di connettere, ma la confonde nel momento stesso in cui l'esalta. Lo schema del privilegiamento dell'impressione imprimente preminente si affina, in mezzo alle medesime rudimentali, e pur feconde, connessioni del mito, chiarendosi nella più consapevole perspicuità del parlare e del concettualizzare. Qui il primo contrassegnare si approfondisce e specifica.

Il parlare libera l'immagine della connessione con le cose, con gli atti, esplicandosi per forza di funzionalità comunicativa affidata alla imprevedibilità della fantasia creatrice. L'onomatopea, che lega parole e cose, immagine e fonazione, è soltanto l'episodio marginale di sistemi che siano disposti ad accoglierla e ratificarla. La lingua come sistema non nasce da simili legami, ma da libertà tanto libere da riuscire a farsi accettare dai più con persuasione collettivizzante. Il segno che meglio *individua*, che meglio colpisce per la sua individualità individualizzatrice è quello che meglio oggettiva l'esprimente nella sua volontà comunicante. È una oggettivazione di soggettività così espressiva da assumere una preminenza certa nel suo manifestarsi. Ma questa preminenza l'ha come segno in quanto gli sia riconosciuta. Il segno diventa parola in quanto sia ratificato dalla incontrollabile spontaneità degli altri parlanti come aderenti e utenti. Esso riesce a essere se stesso, a provare la forza della sua espressività efficace se si alterizza nel riconoscimento ottenuto dentro il sistema linguistico che lo accoglie ripetendolo. La ripetizione lavora a ovviare agli inconvenienti e agli intralci della primitiva moltiplicazione dei segni perché non aumenta i *detti* dei mal-parlanti o ancora non-

parlanti, più o meno incerti della loro rozza comunicazione, ma li diminuisce. Come ripetuta la parola – nonostante le apparenze – elimina la varietà eccedente del dire più o meno sperimentale, quindi unifica, ordina, sistema. La ripetizione è, appunto, accoglimento nel sistema, sistemazione. La ripetizione è ratificazione che sanziona, prolunga, conferma, rilancia fino a modificare, guastare, migliorare. perché un segno abbia colpito e colpisca particolarmente le fantasie è segreto storico insondabile in molte stratificazioni delle lingue: l'atto creativo originario in sé non è analizzabile e riproducibile. La maggior carica di rappresentatività per cui una parola si fa parola ha misure incommensurabili in sé, del resto sperimentate continuamente dalle lingue adulte, che frequentemente respingono la proposta della parola più adatta e ratificano la meno adatta, apparentemente, ossia meno ragionata e razionale. Il sentiero aperto nel bosco non è originariamente il più idoneo o il più rettilineo; è quello che finisce col risultare (per varietà di motivi male enucleabili analiticamente) il più praticato. Utilità e uso non stanno sempre in un rapporto diretto. Prammaticità e fantasia sono madrine al fonte battesimale della parola.

Anche il *logos* che acquista consapevolezza piena di sé come *concetto* ha buone ragioni di ritenersi assistito, nel sorgere da elementi tanto razionali quanto irrazionali. Chi crede che la razionalità nasca da se stessa è destinato a comprenderla molto imperfettamente, tendendo a restringerne i confini. Il *concetto* non nasce assurdamente come contraddizione del caratterizzare togliendo ai molteplici generalizzati ciò che è loro più caratteristico per ridurlo all'unità di una accogliente misura accomunante. Se così fosse, accomunerebbe *generali* tanto privati di specificità da poter riconoscersi nell'analogia del *genere*. Il *logos* non è un artefice sprovveduto che pialli i suoi manufatti fino a renderli irriconoscibili, quindi a vanificarli. Il concetto concettualizza proprio per i riconoscimenti che garantisce, dando non togliendo. Perciò non toglie ciò che è più caratteristico ma lo segnala come termine di accomunamento, cogliendo intuitivamente ciò che meglio imprime e stabilisce il carattere. Il concetto di cavallo non è la cavallinità proprio perché non sbaglia nell'*astrarre*: la vera astrazione è quella che sa capire e rappresentare il concreto che meglio caratterizza. La vera astrazione non è una detrazione perché non affievolisce le caratteristiche, ma le esalta attraverso una caratterizzazione adeguatamente rappresentativa. La ragione della rappresentatività adeguata nella forza espressiva del concetto ha un substrato a-logico. Dimenticarlo, o non intenderlo, è pericoloso e fuorviante. Il richiamo radicale della filosofia contemporanea alla a-logicità originaria della logica è una benefica chiarificazione della qualità del conoscere e bene s'affianca alle insistenze opportune sulla

psicologicità di ogni logicizzare.

L'esperienza induce alle domestichezze con segni e contrassegni ammonendo che uscire dalla fluidità informe è necessità originaria dell'uomo, difficile tuttavia a comprendere e ad amministrare nelle sue articolazioni e differenziazioni. Scorgere nel fluido la varietà dei molteplici è *distinzione* come primaria *conoscenza*, assicurata dal ricorso a riferimenti che riproducono lo schema dell'originario privilegiamento dell'impressione imprimente preminente. Ma la moltiplicazione dei segni che facilitano la moltiplicazione dei molteplici è a sua volta confusione, che richiede rinnovata consapevolezza del distinguere. Oltrepassare l'informe è esperienza lunga e mai definitiva: l'intelligenza umana, sempre, non fa che formare opponendosi all'informe. Sempre parlare e concettualizzare lo attestano. Eppure l'avversione all'informe non vede degenerare nell'irrigidimento delle forme contrapponentisi. La molteplicità dei molteplici non è compresa nella sua fecondità sia quando la fluida informità ne nasconda la vista mentale, sia quando i contrassegni eccedano moltiplicando il molteplice, alterando i criteri di riferimento ordinante. Tutto il pensiero conferma questa verità che si trae dalla considerazione dell'originario pensare. Perciò tutto il filosofare fa i conti con questa verità, variamente affrontata.

XI. L'uomo come esistente diventa se stesso nel momento in cui si esaspera ed esalta il timore d'essere cancellato dall'esistenza. Si riconosce esistente conoscendosi nel rischio della inesistenza. L'inesistenza è al principio del suo esistere. Elevato il terrore a termine di riferimento dell'intero vivere, viene diradata la *confusio* circostante con la serie dei contrassegni eccedenti i quali permettono di individuare il reale fermandolo nel sistema di simboli che, al tempo stesso, frastorna e orienta il pensiero mitico. Superare l'informe, cogliere le ragioni del poliforme, individuare la varietà delle forme, contrassegnare i diversi come diversi non è sufficiente se la mobile immanenza dei molteplici non sia a sua volta controllata dentro un ordine che riesca ad accoglierla. Il pensiero razionale, confermando e rinnovando i processi di formazione della parola e del concetto, in fondo è nient'altro che la necessità di questo ordinamento dei procedimenti avviati dalla fantasia.

Fino a che non ha saputo meditare con nuova, drammatica spregiudicatezza sulle origini non-logiche della logica, la filosofia ha fatto fronte alla necessità di questo ordinamento col proporre e perseguirne l'irrigidimento in un ordine atto a disciplinare la verità dei molteplici anche a costo di castigarla.

I molteplici usciti dalla nebbia dell'informe e avvertiti come tanti individuati da conoscere nella loro complessa realtà sono – appaiono –

un assillo per il pensiero. Non per niente la «realtà», che è foresta di irriducibili diversi, sembra tipicamente contrapporsi al «panico», destinato a starle quasi pedagogicamente di fronte, per ridurla a quel tanto di disciplina che consenta di conoscerla. Ridurla: ecco che il pensare si presenta come un'attività riduttiva, diffidente della esuberante complessità della realtà, considerata conoscibile soltanto se riportata a proporzioni predeterminate dalla conoscenza. Eppure, se non c'è conoscenza che non *selezioni* cogliendo nel conosciuto, del conosciuto i tratti che *giudichi* fondamentali, non c'è conoscenza senza l'apporto di una interpretazione che faccia del conosciuto un conosciuto. Il *veduto* neppure nell'accezione meramente ottica è semplicemente tale. E il conoscere non è un *vedere* che veda meno attivamente della vista; non è un passivo contemplare o registrare; è sempre un *interpretare*, che *toglie* e *seleziona* soltanto per donare.

Ma l'eccedenza degli'indisciplinati molteplici sembra affollarsi dinanzi agli occhi della mente con una tale esuberanza da alterare le possibilità di visione. Si dimentica che la conoscenza non è conoscenza dei *tutti* e di *tutto*, ma di *qualcosa*, quindi di ciascun conosciuto. Si dimentica che ogni conosciuto viene a conoscenza per uno specifico privilegiamento del conoscente, da cui è condizionato. Ogni conoscenza ha bisogno dell'attenzione che *tendit-ad*. L'assillo del molteplice è un incubo per la teoria della conoscenza perché essa, per quanto perfezionata sia, conserva l'ancestrale ricordo dell'informe pre-conoscitivo, mal superato dalla moltiplicazione dei contrassegni nell'età mitica, vera disfunzione dell'individuazione e tuttavia scoperta dell'attitudine conoscitiva dell'individuare.

Il necessario perfezionamento dell'individuare reclama una opportuna diffidenza verso le moltiplicazioni degli individuati; richiede una presa di coscienza delle forme dell'individuare mediante l'approfondimento dei loro procedimenti di formazione. L'individuato che, all'uscita dell'informatà, era il protagonista dell'aurorale conoscere diventa un elemento di cui bisogna tener conto con sospetto, da collocare in un ambito che lo inquadri regolandone la tendenziale invadenza, la pericolosa proliferazione. Ormai il conoscere sa che, se questo non avvenga, il suo *mediare* e *rapportare*, *referire* è alterato. perché questo non accada, occorre – ad evitare una nuova confusione – che tutto vada al suo posto, abbia un suo posto dentro una generale predeterminazione di compiti. Il conoscere rompe la confusione originaria grazie a riferimenti a loro volta confusi; ora intende che deve distinguere con chiarezza tra ciò che spetta al rapporto, al rapportato e al rapportante con eliminazioni semplificatrici. La lunga fortuna della prospettiva cosmologica deriva da questa esigenza.

Quali che siano i punti di contatto e di contrasto, la visione

cosmologica proviene dalla insoddisfazione del totemismo: proporre un ordine in cui gl'individuati nella diversità abbiano tale spazio da allargarsi fino a forme deindividualizzate in omaggio al funzionamento organico delle stabilite relazioni, senza moltiplicazioni confusionarie, senza sdoppiamenti imprevisti. Dilatando i rapporti, la cosmologia fornisce l'ambiente universale in cui, appunto, gli universali possano offrirsi all'uso della conoscenza con la loro funzione unificante, disciplinatrice dei molteplici. La regolarità cosmologica, per quel tanto di pre-scientifico che ha in sé, prevede o controlla le stesse moltiplicazioni degli esistenti sottraendole così agli arbitri della magia. Con tutto se medesimo, con la stessa immagine di sé, il cosmo si prospetta come un'unità unificante: è un Tutto formato da parti che ne accettano le condizioni di abitabilità e che già ammettono, rispetto alla sua integrità, uno stato di subordinazione e, per dir così, di parzialità. La regolarità ordinata, che trova un modello di norma nel ritmo delle stagioni succedentisi e nella presunta rotazione dei cieli, diventa la più solida garanzia contro l'imprevedibilità del mobile e del molteplice.

Il pensiero razionale ripara la disfunzione dell'unità propria del pensiero mitico; tuttavia, col suo irrigidimento, rende difficile il rapporto con la varietà e la verità degli individuati, sempre meno conoscibili nella autenticità della loro esistenza.

La riflessione greca sente il problema con intensità profonda. Alla sua volontà di razionalizzazione, i pericoli dell'irrigidimento non sfuggono. Che mettere ordine fra i molteplici sia una necessità del conoscere rischiosa per i sacrifici che comporta, la filosofia greca avverte con lungimirante consapevolezza. Le sue stesse geniali perplessità sono lucidità. L'ordine è auspicato come gerarchizzazione dei criteri di riferimento che consentono ai molteplici di coesistere senza negarsi. Perfino nella tradizione pitagorica, perfino in un teorico della nuova cosmologia come Filolao, «l'armonia è unità delle mescolanze e concordanza delle discordanze». Prima di essere sensibilità «dialettica», il tema del valore del «contrario» sottolinea la riluttanza a sottrarre alla «diversità» la forza che le compete nella ricchezza del molteplice. In Eraclito il tema potrebbe essere visto come resistenza alla unificazione; nell'uguale e nell'immobile, la generazione medesima si estingue: «Per via del contrasto tutte le cose si generano e vengono a mancare». Il tutto potrebbe annullare nella sua sovrastante unità la verità di «tutte le cose»: la realtà, monisticizzata, cesserebbe di proliferare.

L'unicità dell'essere può essere destino ineluttabile, ma è un destino di incatenamento. È lo stesso Parmenide a riconoscerlo: «Né mai vi è o vi sarà nessun'altra cosa fuori dell'essere poiché il Destino l'ha incatenato a essere tutto intero e immobile». Non per niente, sulla via

già battuta dall'ἀρχή, il λόγος si propone come μέτρον e come νόμος: termine di relazione per gli esistenti, non astuccio per il loro definitivo incapsulamento. Forse l'interrogare socratico sfiora nella *definizione* il *concetto*, ma non ne elabora la teoria perché teme e prevede gli effetti di una conoscenza che non si stanchi a inseguire faticosamente le realtà da definire, non si limiti a inglobarle nella superiore concettualità di un Pensiero unificante e unificato.

Il passo che Socrate più o meno deliberatamente rifiuta di compiere è tanto gravido di conseguenze da esigere che la definitiva unificazione dei fenomeni nell'ordine di una perfetta unità avvenga – singolarmente – con una duplicazione, con una contrapposizione che separi fenomeni e idee. Figlie del logo, le idee sembrano nascere disponibili a quella duplicazione che il valore riconosciuto alla «mescolanza» e alla differenziazione concorda e discorde, prima di Platone, aveva evitato. Per antonomasia, il «platonismo» è il fondatore di un sopramondo ideale che garantisce l'esistenza dei fenomeni isolandola, isolandosene. Dal *Fedro* in poi, la collocazione della «vera essenza» in un «luogo» suo presenta il platonismo come la teorizzazione caratteristica di un dualismo tra mondo iperuranio e mondo fenomenico, quindi – in prospettiva – tra idealità e storicità, tra essenze ed esistenze. Anche per un giuoco di immagini, l'armonia della città, ricercata con rigore e con rigidità nella *Repubblica*, l'armonia stratificata dell'universo, disegnata con tanto feconda abbondanza di particolari nel *Timeo*, sembrano fornire i modelli di un Tutto in cui i molteplici possono distendersi in una unificazione che assicuri loro lo spazio per una definitiva, controllata ubicazione. La duplicazione fenomeno-idea fa così del platonismo il paradigma di uno schema duale destinato a diventare proverbiale. Nell'essere come idealizzazione di tutti i fenomeni i problemi del molteplice sembrano risolti da una proposta di soluzione che, *ante litteram*, finisce con l'essere ritenuta la soluzione «metafisica» per eccellenza.

Ma nella distinzione di fenomeno e di idea è prevista la presenza di un'idea per ogni fenomeno, oppure la idealizzazione dell'elevazione del fenomeno all'universalità essenziale è più complessa? Le idee sono uguali fra loro o sono sovrastate dal Bene, «idea delle idee», che complicherebbe il rapporto offrendosi come nuova superiore unità? E quale relazione collega idea e fenomeno: metessi, parusia, mimesi? Il platonismo muove dall'universale all'individuale o dall'individuale all'universale? La dottrina delle idee soddisfa il bisogno di risalire dal molteplice all'uniforme? La molteplicità, che pareva esclusiva del mondo sensibile, non rischia d'essere introdotta nel mondo ideale, in cui l'essere sembra dover giustificare la propria unità? A domande come queste il «platonismo», assunto a categoria, risponde in maniera più o meno univoca; ma Platone non risponde se non con ulteriori

domande, che rimettono in questione lo stesso problema a ogni rinnovato interrogare, in un continuo chiudere e riaprire il discorso con esclusioni che dicono chiaramente quali siano le vie scartate, ma con suggestioni che, per incontenibile fantasia teoretica, consapevolmente negano che una sola possa essere la via verso la verità. Infatti, nello scambio dialogico delle parti, la stessa μέθοδος sconcerta per la duttilità dei suoi mezzi. Certo, quale sia il centro della teoresi platonica si può sapere con sicurezza; ma restringere Platone nel «platonismo» non è facile: non fa che uscirne; non fa che oltrepassarlo; non fa che rimetterlo in causa; e forse proprio questo è – in un altro senso – più vero platonismo. È lecito il sospetto che le sue aporie siano un'aporetica programmatica, le sue antinomie una particolare dialettica, i suoi integrali ripensamenti una fedeltà alla maieutica.

Sensibilissimo a suggerimenti di Pitagora, talvolta anticipatore e quasi indicatore del percorso di Aristotele, Platone custodisce in sé un invincibile socratismo che è inquietudine e genio etico, ma è anche resistenza alla chiusura dello sfuggente multiforme nella pura concettualità dell'informe conclusivo. Per questo aspetto, il teorico dell'archetipicità dei veri è assai più disposto a vedere la verità come tensione che come possesso. Questa tensione è *direzione-verso*, esigenza: nell'avanzamento verso il bene, l'uomo sa (è detto esplicitamente nel *Simposio*) che il bene rimane «al di là dell'essere»:

ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Ammesso ciò, è lecito chiedersi se, in fondo, gli uomini possano fruire di nient'altro che delle ombre del vero, condannati a ignorare fino a che punto esso sia, e tuttavia sempre ansiosi di ricercarlo. Nella caverna della *Repubblica*, per la loro posizione, gli uomini «non crederebbero che il vero fosse altro che le ombre degli oggetti»; ma la condizione umana è legata alla caverna: non può conoscere che per ipotesi la solare pienezza dell'eventuale luce totale.

Infatti, il *Parmenide* insegue l'essere assai più di quel che lo accerti e lo descriva. La disciplinante unificazione dei molteplici fenomeni nell'ideale essenza unitaria dell'essere si risolve nella più problematica delle problematizzazioni. «L'Uno che non è, dunque, è; che, se non fosse non esistente, ma lasciasse alcunché dell'essere avvicinarsi al non essere, sarebbe con ciò di colpo esistente». «È necessario anche che l'Uno, poiché non è, partecipi pure dell'essere, perché possa non essere»: esso «è e non è». «All'Uno non compete l'essere, dato che non è; ma questo non impedisce che esso possa partecipare a molte cose, ed è necessario, anzi».

Con l'ipotesi del sopramondo, che dà nuovo spazio e nuove immagini al disegno cosmologico, l'unità cessa di essere un termine e diventa un luogo. Con le sue separate spazializzazioni dovrebbe

accrescere, assicurare il suo irrigidimento. Tuttavia la distinzione serve anche all'essere platonico per evitare di stringere insieme, unitariamente, fenomeni e idee: per la sua stessa dualità, unifica meno di quello che originariamente si proponga. L'essere platonico è una idealizzazione dei fenomeni. Nella idealità dell'essere, l'essere proprio di ogni fenomeno (per sé irriducibile alla pura sensibilità) si perfeziona; non affievolisce l'individualità, ma la potenzia; non la realizza diluendola nella sostanza che l'accoglie. L'essere platonico idealizza i fenomeni non in quanto sono, ma in quanto devono essere; in quanto non sono ma possono essere. Per Platone, la vera realtà ontologica del fenomeno è la sua idealità. L'essere è la perfezione di tutte le individualità nella loro eccellenza: l'autenticità del loro perfetto esser proprie. L'essere fa gli esistenti quali sono nella loro esistenza autentica, che è esistenzialmente imperfettibile e perciò ha bisogno di un essere ideale in cui compiersi. Il compimento esistenzialmente inconcludibile si conclude nell'essere perché l'essere, in quanto *essere*, non è tenuto ad avere esistenza.

Il *fenomeno* non si limita a svilupparsi, a trapassare nell'essere perché l'essere è dell'*idea*: si forma e si trasforma conservando la traccia della propria diversità. Il realizzarsi del fenomeno nella idealità dell'essere è un mutamento che compie lo sviluppo del divenire non senza contrasti. Non è uno sviluppo rettilineo, unitario perché deve superare la differenza, mai sufficientemente chiarita, tra *fenomeno* e *idea*.

La critica alla separazione irrisolta tra essenza e fenomeno, essere e divenire, è il tema dominante della confutazione di Aristotele, volta tuttavia non a rigettare la dottrina platonica delle idee, ma a renderla unitaria e sistematicamente coerente. Nell'*οὐσία* aristotelica l'essere assume compiutamente il carattere dell'essere; ogni fenomeno diventa una realizzazione dell'essere, da cui è finalizzato. Lo spirito della teoria platonica è rispettato. Ma proprio perché lo sviluppo diventa rettilineo e supera la diversità non superata da Platone, occorre che ogni mutamento presupponga una realtà immutabile, che postula un sostrato ultimo: l'*ὑλη*. Da qui prende le mosse l'unità dello sviluppo che si finalizza nel compimento dell'essere: la cosmologia non è più rotta o interrotta dall'intersecarsi duale, plurale di fenomeni e idee, ma definita in un ordine universale nel quale metafisica e fisica si legano con vincoli ignoti a Platone, i quali, da Aristotele in poi, per lunga serie di secoli, sembreranno indissolubili. L'onnipotente ambivalenza condizionante dell'*ὑλη* è al servizio di un'*οὐσία* che stringe individuo e forme in una fusione in cui la natura intera si presta a sostanzializzare l'essere. Come ha scritto Werner Jaeger, «in ogni specie di movimento lo sguardo di Aristotele mira al *τέλος*. Quel che suscita il suo interesse non è il fatto che qualcosa divenga,

ma che quel che diviene sia qualcosa, cioè che al termine del divenire si traduca in realtà la norma direttiva del divenire stesso, l'«*εἶδος*»». Tutto muove ancora dalla comprensione e giustificazione del fenomeno; però l'attenzione centrale, per volontà sistematica di coerenza, passa dallo *sviluppantesi* alla totalità cosmica dello *sviluppo*, in cui ogni realtà ha senso solamente se trapassi in una serie di movimenti che si inseguano teleologicamente di causa in causa, in un ordine che l'unificata natura è chiamata ad attestare e garantire. Dire, come dice la *Metafisica*, che «ogni cosa che diviene procede verso un principio e un fine» certamente non è tradire Platone, anzi può essere metterne in luce un intimo proposito; ma questo *movimento*, per compiersi perfettamente, ha bisogno d'avere intorno a sé un sistema nel quale veramente ogni esistenza fenomenica o si realizza secondo un programmatico *attuarsi* o non è: in sé la sua potenziale attitudine non vale che per il posto che trova nell'essere in cui si attua. Paradossalmente, quel multiforme che in Platone correva grave rischio, qui riesce a salvarsi, ma a condizione che si uniformi all'essere che lo ingloba. Il monismo raggiunto da Aristotele gli chiede assai più di quel che gli chiedesse il dualismo di Platone.

XII. Deiformazione dell'umana deformità, il primo ricorso all'unità, decisivo nel trapasso dall'inesistenza all'esistenza, ha un'origine chiaramente deficitaria. Nasce dal *deesse*: è come il simbolo delle inquietudini dell'uomo, quasi la sintesi delle sue deficienze, che, avvertite, riconosciute, producono conoscenza. Certo, il primo ricorso alla necessità di preminenza impressa dal prevalente terrore è già un'assolutizzazione: è, anzi, l'assolutizzazione per antonomasia. Tuttavia, approfondendosi, si riconosce intrinsecamente come esigenza di una selezione: solo riferendosi a un criterio unificante, esperienze, impressioni si caratterizzano, si fanno riconoscibili al di là della labilità, possono ordinarsi. A livello di consapevolezza, l'*uno* è fondamentalmente *esigenza*.

Nel progresso della consapevolezza, nella progressiva decantazione della moltiplicazione dei criteri contrassegnanti, nel passaggio dal pensiero mitico al pensiero razionale, viene conservata e approfondita la conoscenza del carattere esigenziale dell'uno. La critica delle varie forme magiche è chiarificazione di una funzionalizzazione: le medesime rappresentazioni del divino si chiariscono come rappresentazioni: si separano dalla loro primitiva identificazione col rappresentato; sono in quanto raffigurano; il loro essere è il loro rappresentare.

Per quanto distinte, sdoppiate dai fenomeni, le stesse idee platoniche hanno funzione raffigurativa: rappresentano ciò che ogni

fenomeno è nella sua essenza. L'essere di Platone ontologizza nell'esprimere e rappresentare: a rigore, universalizza il fenomeno. Certo, l'armonia universale comprende e unifica totalisticamente fenomeni e idee; tuttavia lo stesso espediente del sopramondo, non ben definito e teoreticamente alquanto insicuro di sé, localizza le idee per loro conto, in una specie di contrapposizione che involontariamente mette in dubbio l'efficienza unitaria dell'armonico. Tutto, quasi volesse assicurarsi della funzionalità del progetto di un'ideale isola conoscitiva in cui i veri siano veramente ubicati. Nel sistema platonico il tutto ha ancora confini così incerti da aver bisogno di simili garanzie e supplementi. Nel sistema aristotelico la materia ha tante armoniche possibilità di svolgersi nella sostanza dell'essere, il quale involge tutto nell'integrale sviluppo delle sue forme, così da rendere superflua l'ipotesi di un iperuranio: tale ipotesi non avrebbe ragione di proporsi nella raggiunta cosmicità della nuova armonia, ormai assicurata nelle proprie capacità unificatrici.

Nella logica di uno sviluppo unitario, che è condizionamento di fisica e metafisica, la Stoa interpreta le nuove sicurezze acquisite dall'aristotelismo prospettando un logo fisicizzato dentro l'*ὅλον* che è insieme corporeo e incorporeo, sorretto dall'unico *τόνος* che domina l'universo, *τὸ πᾶν*.

In queste nuove uniformità, l'originario carattere deessenziale dell'essere viene progressivamente occultato: da esigenza *l'essere* si fa sostanza. Cessa di essere il punto di riferimento ideale che completa tutte le incompletezze dei fenomeni con la propria esigenziale unità, tende a divenire la connessione della loro controllata insidiata multiformità.

Filtrato attraverso l'esperienza intellettuale delle suggestioni teoriche di Aristotele e della filosofia ellenistica, il dubbio platonico si converte in un interrogativo che non chiede più ragione dell'uno, ma del molteplice. Il platonismo di Plotino, per quel tanto che è partecipe dello spirito della problematica platonica, non è angustiato dalla difficoltà di riferire i molteplici all'unità, bensì di chiarire perché dall'uno si passi al molteplice. Lasciata alle spalle la varietà degli esistenti, l'unità dell'*essere* deve essere spiegata per se stessa. Non basta intravedere l'esistenza dei più come un'essenza depotenziata; bisogna giustamente dar conto del motivo per cui accetti di depotenziarsi. «È miracoloso come la molteplicità della vita venga dalla non molteplicità»: in una prospettiva che sia coerente alla posizione di questo Essere, gli esistenti sono mal comprensibili. Eppure Plotino, indagatore dell'unità profonda dell'interiorità di ciascun esistente, sa quanta potenza sia in quel depotenziamento; perciò è disponibile alla genialità di un fecondo paradosso allorché si domanda se l'Uno, principio dominatore del tutto, non sia altro che

assenza di molteplicità. In fondo l'intero pensiero neoplatonico è dominato dalla convinzione, ora chiara ora confusa, che la totalità dell'Essere, per assicurare incondizionatamente la propria pienezza, debba comprendere l'assenza quanto l'essenza. Infatti, le *Enneadi* riconoscono: «L'Uno è tutte le cose e nessuna di esse». Non a caso in Aurelio Agostino sono d'ispirazione neoplatonica molte tesi sui limiti esistenziali dell'essenza, che nel *De Trinitate* si dichiara nozione da usare soltanto con riferimento a Dio. Per quel tanto che si muove ancora nell'orizzonte concettuale del platonismo e del neoplatonismo, Agostino, il più ricco, il più originale filosofo del cristianesimo, partecipa della visione greca dell'Essere come Pensiero. Quale che sia il processo di sostanzializzazione dell'Essere, diffuso, dopo Aristotele, nella unità di fisica e metafisica; quale che sia l'arricchimento giovanneo e paolino del Logos che, incarnandosi, si dona come rinnovato Eros, la traiettoria dell'Essere, pur nel contatto nuovo col valore delle realtà personali, o grazie ad esso, può rimanere all'interno della intelligibilità. Se l'Essere è soltanto di Dio, gli esistenti se ne distinguono atteggiandosi in una loro differenza esistenziale.

Ma per Tommaso d'Aquino – come ha spiegato ripetutamente Gilson – il limite del pensiero classico è proprio qui: nell'aver posto il problema dell'essere senza saperlo approfondire col superare il piano dell'intelligibilità per raggiungere quello dell'esistenza. Questo atteso, richiesto approfondimento non è, tuttavia, assai di più? Non crea un vincolo ontologico ignoto, fino a Tommaso, alla tradizione dell'ontologismo? Non è la premessa del successivo isolamento della Scolastica, da cui proviene – per inevitabile conseguenza – il carattere intimamente anti-scolastico del pensiero moderno? Simili interrogativi possono qui limitarsi ad essere enunciati. Certo è che nell'ontologismo classico l'Essere, pur quando si ponga come principio del Tutto o sua condizione di conoscibilità, pur quando mescoli (come nella Stoa) ciò che è incorporeo e ciò che è corporeo, pur quando rinforzi i legami post-aristotelici tra il metafisico e il fisico, rimane – conforme alla sua funzione originaria – termine di riferimento differenziato della pienezza dell'esistenza. Anche quando vorrebbe annullare od oltrepassare quella differenza, ne è trattenuto, volente o nolente, dalla sua separata intelligibilità, che assicura, o garantisce o favorisce lo sviluppo degli esistenti senza crearli. Anche se fa che gli esistenti siano esistenti, questo *facere* usa la metafora escludendo una unità consustanziale. Perfino l'affermazione famosa di Paolo di Tarso «Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur» non sembra considerare doverosa una conoscenza che penetri le ragioni dell'intelligibilità addirittura rendendo *visibilia* gl'*invisibilia* col mettersi dal punto di vista di Dio. Se, invece, la conoscenza si mette nella visuale dell'*ipsum esse subsistens* rendendo inevitabile la

coincidenza di causa efficiente e di causa creatrice, le creature sono escluse da ogni loro logica: non dispongono che di una logica esplicativa della razionalità divina.

Se la filosofia recepisce la dichiarazione con cui l'Essere affermi di *essere perché* è, da un lato è sottratta agli esistenti la stessa possibilità di chiedere perché l'Essere sia, dall'altro la naturalizzazione del pensiero e la razionalizzazione della natura, procedendo insieme, perfezionano un processo di unificazione in maniera da sottrarre al molteplice ogni autonomo spazio. Come *institutor naturae*, l'Uno non ha più nulla da sottrarre ad alcuna realtà perché riempie ogni realtà. A sua volta, l'unità dello stesso ordine cosmico è così compiuta per *totam naturam* che ogni ordinamento è superfluo: tutto è già ordinato. I pericoli del «naturalismo» tomistico sono tanti da autorizzare il sospetto che tutto il Tomismo sia un tipico errore di lettura dell'*Esodo*. È il sospetto che Maestro Eckhart insinua con tanto sottile acume da regalare per secoli all'intelligenza cattolica più sensibile il dubbio che tutta la teologia positiva della Scolastica, per dimostrare troppo, nonostante le sue fortune ecclesiali (o grazie a esse) sia uscita fuori dell'orbita del Cristianesimo. Per Eckhart *esse est Deus* significa che l'essere è soltanto di Dio, il solo che possa possederlo in proprio: «Quod solus Deus ens proprie est, patet Exodi 3; Ego sum qui sum». Poiché l'essere è diverso in Dio e nelle creature, Dio come essere è, rispetto all'altro da sé, *terminus principalis*.

Sebbene l'essere sia *diffusivum* e la continua dedizione sia una sua prerogativa, il suo trasmettersi è un prestarsi: in quanto non si identificano con l'essere, le creature lo desiderano, lo ambiscono, ne hanno «appetito»: il loro essere è *indigentia Dei*, fame di essere, vuoto di essere. D'altro canto, basta il donarsi nelle creature a richiedere una limitazione della *plena plenitudo* dell'essere, che, infatti, per questo aspetto – in cui si limita nella molteplicità – diventa *negatio negationis* in ogni rapporto che esso abbia con un'esistenza di cui sia termine. Paradossalmente, non senza evidenti influssi neoplatonici, in Eckhart il molteplice riassume legittimità contemporaneamente affermando e negando: tuttavia ponendosi in una dimensione *relativa* sufficiente, in ogni caso, a riaffermarne l'irriducibilità. Per questo, tutto sommato, non meraviglia che, partendo da premesse profondamente diverse e, per molti lati, avverse, la tesi di Ockham volta a sostenere, rivoluzionariamente, che l'universale esiste soltanto nella mente del soggetto conoscente, irrealizzabile com'è nella realtà delle cose, presente come superiore unità, col suo intrinseco terminismo, finisca con l'essere tanto quanto le tesi eckhartiane lontana da Tommaso. L'uno e l'altro autore, sulle differenti strade, affrontano difficoltà sistematiche felicemente già risolte dalla perizia sistematrice di Tommaso; ma entrambi contribuiscono a restituire l'Essere, dal piano

dell'esistenza, al piano della intelligibilità, dove l'inventiva greca lo aveva originariamente collocato.

In fondo, la filosofia greca da un lato aveva tentato di assicurare all'Essere un'esistenza meno aleatoria e astratta di quella che potesse avere come mero termine di pensabilità; dall'altro aveva inteso che, per essere, l'Essere doveva non esistere. Perfino il lento, graduale, talvolta perplesso itinerario verso la sostanzializzazione dell'Essere aveva ubbidito a questa intuizione, pur senza tenerla ferma, pur affrontando – specialmente dopo Aristotele – contraddizioni ed esitazioni. In ogni caso, con tutta se medesima, aveva escluso di poter proporre la soluzione creazionistica adottata da Tommaso d'Aquino e contestata, direttamente o indirettamente, da molte correnti del pensiero cristiano medievale.

Con sempre più sicura coscienza delle proprie intuizioni, il pensiero moderno, nelle sue caratteristiche fondamentali, può, a sua volta, essere guardato come una critica di ogni tentativo di sostanzializzazione dell'Essere e dimostrazione della sua vanità. Non per niente esso è una consapevole decosmologizzazione, quindi uno smantellamento di quell'ordine in cui l'Essere, per assicurarsi stabilità, aveva cercato una struttura inglobante. La rivoluzione scientifica del secolo XVI è tipica in codesto atteggiamento critico. Alessandro Koyré ha scritto giustamente a tal proposito: «L'abolizione del cosmo mi sembra la più profonda rivoluzione compiuta o subita dalla mente umana dopo l'invenzione greca del cosmo. È infatti così profonda e così vasta che l'umanità – salvo poche eccezioni tra cui Pascal – per secoli non ne ha afferrato la portata e il significato; anche ora è spesso sottovalutata e misconosciuta». «L'abolizione del cosmo significa la distruzione dell'idea di una struttura del mondo finita e ordinata gerarchicamente, di un mondo qualitativamente e ontologicamente differenziato, e la sostituzione del concetto di un universo aperto, indefinito e anche infinito».

La trasformazione galileiana dei concetti di *spazio* e di *esperienza*, il passaggio concettuale della *materia* da ostacolo a condizione, la formalizzazione matematica della *natura* sono premesse di una conquista speculativa che connette definitivamente l'Essere alla pura intelligibilità nel momento stesso in cui attribuisce alla razionalità una funzione nuova. Ogni discorso sulle qualità dell'universale universalizzato perde d'interesse perché l'universale si pone come universalizzante e chiede che siano studiate le ragioni, le condizioni del proprio universalizzare. Al culmine del Rinascimento, con Galilei l'*ordine* è conosciuto come mero *ordinamento*. In questa luce, la rivoluzione galileiana può essere vista sempre meglio come l'antefatto – non solo metodologico – della rivoluzione kantiana: l'*universo* è *universalizzazione*. Perfino il cartesianesimo appare pienamente

partecipe di questo tellurico moto speculativo se sia (nei limiti in cui sia) teoreticamente disponibile a suggerire meditazioni non tanto sulla *res cogitans*, quanto sulla cogitabilità delle cose.

Il trapasso dalla «concezione sostanzialistica» alla «concezione funzionale» del mondo da un lato mette in esemplare evidenza la crisi dell'ontologia tradizionale, dal l'altro autorizza, anzi impone, un ripensamento intorno alla esigentialità dell'essere.

XIII. Se, per conoscersi uno tra i molti circostanti, l'uomo ha bisogno di riferirsi a un'unità che, alterizzandolo, lo individualizzi, è concepibile che si ponga il problema del rapporto fondamentale con l'unità: se lo ponga in termini ipotetici vari: di uniformità o di unificazione, di universo o di universalizzazione. perché l'universalizzazione rimetta il discorso all'universalizzante come protagonista, lo riveli in tale umana caratteristica, occorre una serie di sondaggi in più direzioni, che sono approfondimenti, tentativi, congetture, sperimentazioni.

L'universalizzante ha la consapevolezza di non essere un unificando, ma un unificante: la propria individualità gli si presenta non come dato, ma come problema: comprenderla, esplorarla in quanto tale diventa un compito conoscitivo fondamentale. Questa conoscenza dell'individuo umano, questa «antropologia», è rivolta a un nuovo oggetto perché nuovo è l'uomo indagato e indagante: la coscienza umanistica e rinascimentale del *nuovo* nasce fundamentalmente da qui.

La meccanica celeste che disintegra i cicli già perfetti nelle rotanti armonie prese a prestito dal *Timeo*, non ritrova in mezzo ai frantumi della vecchia cosmologia l'uomo aristotelico. Il nuovo uomo microcosmico ha una razionalità diversa, o vi aspira. È assai più ragionante che razionale; o è razionale perché ragionante, preoccupato di esserlo, di saperlo essere, di stabilire *come* esserlo. Il suo orgoglio di raziocinante, la sua dignità si sostanzia in questa preoccupazione, che è precarietà e ambizione. L'uomo che cartesianamente dubita, che, con Montaigne e con Galilei, programmaticamente «saggia», è l'erede della significativa perplessità di Ockham, incerto sui fondamenti cui appoggiare, senza superflui sostegni concettualmente moltiplicati, l'individuata determinatezza; è l'erede della pretesa di Petrarca di ottenere universale riconoscimento al diritto di effondere liricamente i segreti dei propri personali affanni.

Non più protetto dalla perfezione trionfale del tutto, incalzato da una verità disposta a farsi, brunianamente, in riconosciute «egestade», *filia temporis*, l'uomo si sente non più sostenuto e deve sostenersi. La sua nuova forza, così paradossalmente carica di potenziale orgoglio antropolatrco, nasce dalla consapevolezza di una nuova radicale

debolezza.

Universale in quanto universalizza, l'uomo affida al razionalismo le ricerche di una nuova razionalità perché dubita del proprio naturale essere razionale; ne dubita anche e soprattutto quando tenta di riaffermarlo nelle formule di un nuovo Naturalismo. Spogliato degli involucri protettivi, il logo ritrovato dopo il Medio Evo, quali che siano le parole e le apparenze, non può essere quello aristotelico e stoico, utilizzato dalla Scolastica per le sue strumentalizzazioni concettuali e organizzative, ma il logo incarnato in una dirompente personalità esistenzializzata. Umanesimo e Rinascimento sono estranei agli interessi scolastici rivolti a disincarnare concettualmente il nuovo logo; consapevoli o no, possono accettare di confrontarsi con gli sviluppi, anche teoretici, che esso implica; possono accogliere e sviluppare, sia negli esiti della Riforma sia – perfino – in alcuni esiti della Controriforma, molte delle inquietudini latenti, emarginate, controllate nel Medio Evo.

Dall'Umanesimo in poi l'uomo, esploratore di continenti, è guardato come un continente da esplorare. Il conoscente cessa d'essere un accidente che la logica debba essenzializzare: è conosciuto nella sua centralità. Il pensiero si fa, da cosmologico, umanologico. Il *sapere* si complica con l'elaborazione e l'acquisizione di nuove scienze, tra cui non mancano quelle che incominciano a riconoscersi come *scienze dell'uomo* nel momento stesso in cui, attraverso la matematizzazione, la nuova fisica contribuisce alla umanizzazione conoscitiva della natura. Storiografia, psicologia, politica, giuridica, economica ambiscono, quasi contemporaneamente, a una sistematicità scientifica che sempre più coinvolge il conoscente nella conoscenza. Le stesse inquietudini del soggetto, siano o non siano riducibili a mere alterazioni, pretendono d'essere valutate con discorsi nuovi: tali, forse, più nelle micrologie dei grandi moralisti che nelle collocazioni e soluzioni dei grandi sistemi filosofici. Le dottrine delle passioni si modificano nei loro stessi propositi. La personalizzazione della conoscenza è, in senso lato, una esistenzializzazione del filosofare. I medesimi sforzi volti a conquistare un rigore obiettivo della conoscenza, o con le manipolazioni logiche che propongono o con altri aspetti di loro proposte, sottintendono la consapevolezza di una riforma gnoseologica in corso, più o meno rischiosa, ma certamente innovatrice.

Sgretolata la cornice universalistica, solida e rassicurante nella sua plurisecolare continuità, lo stesso conoscente è conosciuto come un universo da penetrare. La sua individualità diventa un bene molto più complesso, perciò molto più ricco, di ogni forma di *bonum individuationis*. Non è bene come individuazione di qualcosa, come manifestazione di essere: è bene in quanto individuazione.

L'individuarsi è un fatto che il conoscere valuta come tale. L'interessamento all'esistenza per l'esistenza è una esistenzializzazione del filosofare anche perché è attenzione all'esistenzializzarsi dell'individuo. La *dignitas hominis* esce dalla genericità e si libera dal paludamento classico quando diventa curiosità riservata a ogni condizione umana, compresa quella caratterizzata da diversità remote al modello eroico e virtuoso dell'uomo sublimato nella antica, e variamente ritornante, idealità del sapiente. Il gusto per il molteplice, coltivato da Montaigne con preveggenza chiaroveggenza, implica un polimorfismo che da solo mette in crisi ogni monismo universalistico. Il richiamo al «particolare», che Guicciardini non si preoccupa di nascondere sotto il giro della frase togata, non è solo elogio del privato, non è invito all'angustia di un appartato singolarismo, ma è esplicita comprensione di una forza storica che, dentro gli Stati, non è certo inferiore all'autonomia della forza dei nuovi Stati messa spietatamente in evidenza da Machiavelli.

Si tratti di una persona umana o di una comunità, l'*individuale* è problema. Ha nella sua medesima esistenza, nel suo esistere, un valore di cui bisogna rendersi conto. Il suo nascere, il suo svilupparsi, il suo atteggiarsi hanno un'autonomia che ha bisogno di essere indagata per se medesima. L'individualizzazione non è affievolimento di essenza, ma affermazione di esistenza, ormai impensabile che possa essere depotenziamento. Il soggetto universalizzante vede nel suo individualizzarsi una maniera del suo stesso universalizzare.

Molta parte della filosofia moderna potrebbe essere osservata come un mutamento di fronte metafisico, per così dire. In cospetto della prevalente presenza della molteplicità delle esistenze individuate, non il rapporto dei molteplici con l'uno, ma dell'uno con i molteplici, in mutata prospettiva, sembra specificamente problematico. Tutto il razionalismo filosofico moderno, con il suo inquieto acume, ne ha consapevolezza. Non per niente, nel suo seno, talvolta, pre-deismo, deismo e, paradossalmente, ateismo finiscono col chiedere a Dio garanzie più rigide e più ampie di quanto siano state mai chieste dal teismo militante. Non per niente l'unità, come nella sostanza spinoziana, si postula anche in una specie di dogmatismo razionale, che sembra il solo adatto a metterla al sicuro dalle iniziative centrifughe dei Modi e degli Attributi. Non per niente in Leibniz la monadologia sembra essere inventata prevalentemente per controllare, disciplinare le entificate monadi, in una specie di contrapposizione allo sfuggente monadismo attivamente costruito dalle incontrollabili disarmonie del pensiero moderno. Gli improvvisi irrigidimenti della Ragione razionalistica, contrastanti con le necessità dinamiche della nuova ragionevolezza ragionante e con la sua intima dialetticità, possono essere spiegati, appunto, con le difficoltà

provenienti dagli interventi di un'unità in crisi. La ragione del razionalismo avverte la difficoltà di dover mettere ordine, dall'interno, in un mondo che è un mondo di individuali che pretendono d'essere conosciuti ciascuno nelle proprie specificità. Come tali, sfuggono alla *ratio* che si offre quale criterio più o meno restaurato per una nuova classificazione del sapere. Il nuovo sapere è tanto plurificato da rimanere restio a qualunque classificazione: anche quando, più o meno costretto da esigenze di comodità e di convenzione, vi si acconcia, sempre intimamente recalcitra, sostanzialmente resiste.

Non si tratta di trovare una *ratio* più comprensiva o meglio disciplinante; si tratta di trovare una *ratio* differente; si tratta di vedere se abbia senso guardare alla *ratio* come una realtà a sé stante e se non la si debba cercare soltanto nella razionalità con cui dinamicamente si identifica, risolvendosi in essa. Per forme dilatate e dinamiche di conoscenza, razionalismo veramente nuovo è quello che, in tre secoli, con Galilei, con Vico e con Kant offre tre soluzioni davvero innovatrici nei confronti degli individuali da conoscere e ordinare.

In queste tre forme, proprio perché la conoscenza è dilatata, è allargata nella sua razionale giurisdizione, quindi è disposta ad accogliere nel suo seno esperienze nuove, la ragione non amplia la propria positività, ma la limita. L'unità del conoscere fa i conti con la moltiplicata pluralità delle conoscenze consapevoli della loro penetrabile interiorità ed esistenziale autonomia. Una razionalità sensibile alla dinamicità del conoscere tende ad aumentare non la propria positività, ma la propria negatività; non pretende allargare il raggio dei propri interventi, ma limitarlo. Non è una maniera di diminuire la razionalità, ma di trasformarla guadagnando in intensità ciò che si perde in apparente sicurezza. Ragione matematica, ragione storica, ragione critica lavorano tutte – ciascuna a suo modo – per una conoscenza che si riconosca come scienza di fenomeni. L'alleanza galileiana di matematica e fisica, l'alleanza vichiana di filosofia, filologia e storia – in due dimensioni di verse – rendono entrambe omaggio alla penetrabilità del fenomeno, all'importanza del suo manifestarsi. Se la *natura* non apparisse al fisico come lo spazio adibito alla conoscenza calcolabile dei fenomeni, meno chiaramente si presenterebbe allo storico quale luogo dei *nascimenti* che, individuando i veri, li riconosca come i soli che possano certificare in che modo effettivamente si facciano, dunque siano, cioè divengano. Consonando con tesi così orientate, il criticismo kantiano può limitare l'intera conoscenza a una scienza di fenomeni che rinunci al noumenico per l'ambizione di ampliare la sfera del *condizionare* restringendo quella dell'*essere condizionati*. Quali che siano le particolari maniere in cui si configurano le limitazioni volontarie

risolventisi in effettivi accrescimenti, sempre il fenomeno è visto in una luce nuova, al centro del conoscere.

Pur tenendo conto delle varie maniere con cui l'età moderna si avvicina alla visione della *mens* come *simulacrum divinitatis*, *repraesentativum universi*; senza trascurare d'aver presente come in concezioni caratteristiche di Leibniz o di Shaftesbury la stessa mentalità tendenzialmente illuministica sappia valutare il problema nuovo della universalità dell'individuale, non c'è dubbio che sia Kant ad affrontare la questione con matura consapevolezza teoretica. Capire che l'unità degli oggetti è determinata solamente dall'intelletto vuol dire emancipare definitivamente la conoscenza da ogni residuo di realismo ingenuo e da ogni velleità di sostanzializzazione dell'uno come unità ontologicamente contrapposta al soggetto. Nel pensiero e nell'azione, nella gnoseologia e nell'etica, l'universalizzazione diventa legge del soggetto che si oggettivizza individualizzandosi. Col che è stabilito un rapporto nuovo tra le stesse individualità, in una coesistenza destinata a oltrepassare gli schemi del «regno dei fini» per aprirsi all'attiva razionalità di una convivenza dinamica meno armonizzata, ma più attenta a intendere il valore delle formazioni storiche molteplici in cui le forme dell'eticità possono realizzarsi.

Non è un caso che il lievito kantiano contribuisca a sollevare alte riflessioni come quelle di Herder e di Humboldt, specificamente significative nell'indagare se ogni individuazione storica nasconda, contenga una forza in cui l'interezza dell'universale si manifesti, non potendosi – infatti – manifestare altrimenti che in codesto storicizzarsi. Specialmente in Guglielmo Humboldt, vivo è il senso della interiorità storica avvertita, più o meno dialetticamente, come restrizione che è dilatazione di verità vivente, più vasto invero: «La limitazione dell'individualità apre all'uomo l'unica via per avvicinarsi sempre di più alla totalità irraggiungibile». L'individualizzazione, pur essendo una «limitazione della natura generale», «accresce e dà maggiore tensione alla forza». Nella linea di questo storicismo critico, che in Humboldt ha la fondazione più pensosa e, poi, in Dilthey la problematizzazione teoretica più approfondita, il ricorso alla realtà dell'esistenza storica appare nell'integrale chiarezza del suo significato: la presunta universalità dell'essere non può essere verificata dalla conoscenza umana che nel divenire, esplicantesi nel divenuto. Nessuno può intenderlo come esplicabile prima che si sia esplicato. La sua autentica esplicazione è nell'individualità irripetibile del suo realizzarsi. La sua realtà è perciò in questa realizzazione: la conoscenza storica che può penetrare nelle varie realizzazioni è l'unica che possa capire i modi con cui l'individualità si universalizzi, compia le sue tensioni, che sono le sole maniere in cui il riflettersi dell'inattingibile possa essere – per dir così

– sorpreso in dimensioni assai indicative.

La conoscenza storica ha il merito di non pretendere di conoscere il non esplicito, ma di attenderlo alla prova dell'effettivo divenuto: è la sola conoscenza che possa vantare autentica domestichezza col divenire come divenire. Essa ha anche il merito di sapere che non c'è conoscere che non abbia limiti al proprio rappresentare e perciò avverte le limitazioni del descrivere, ricostruire, raffigurare, dando per scontata un'aliquota inevitabile di inconoscibilità, già per questo rinunciando all'esaustiva assolutezza di una rappresentazione esatta e totale. Il conoscere che presume di poter conoscere letteralmente alla perfezione il conosciuto non soltanto rischia di esaurirlo e annullarlo nell'atto conoscitivo, ma, rivelandone ogni intima segretezza, non capisce che un'individualità privata di ogni intimità cessa di essere se medesima. La conoscenza storica sa e insegna che una conoscenza davvero senza residui è incomprendibile. La conoscenza storica, in cospetto delle vive individualità, può accettare compiti che nessuna anatomia analitica può assumersi perché è dell'anatomista poter raggiungere, frugare, classificare tutto, tranne il vivente.

Non la filosofia della storia di Kant, con i suoi ritardi e le sue anticipazioni, ma la critica kantiana della conoscenza induce, direttamente e, più ancora, indirettamente, a un interesse approfondito dell'*individuato* quale appare, si presenta nell'esperienza storica. Quando si giudichi che noi «non abbiamo a che fare con la natura delle cose in sé (la quale è indipendente sia dalle condizioni della nostra sensibilità sia da quelle dell'intelletto), bensì con la natura in quanto oggetto d'una esperienza possibile», s'invita la riflessione a guardare l'universo dell'esperienza con un'attenzione ampliata e acuita. In simile visione, l'esperibilità del fenomeno ubbidisce a condizioni che sono della struttura conoscitiva d'ogni soggetto, ma il soggetto come tale – limitata l'influenza della cosa in sé – si afferma quale individuale protagonista del proprio conoscere purché sappia attenersi ai limiti dell'umano, vigilando costantemente a riconoscerli. Il soggetto kantiano è un uomo preoccupato della propria umanità, della propria appartenenza all'umanità, della propria attitudine a parteciparvi; talvolta, sotto l'assillo dell'imperativo categorico contro l'arbitrio, può presumere di presentarsi come *homo noumenon*, ma allora è l'uomo a noumenizzarsi nel doveroso tentativo di coincidere con la volontà buona, per rimanere legittimamente signore del regno dei fini. In ogni caso, nella preoccupazione di abbracciare l'umanità tutta, c'è l'ambizione di riconoscerla, capirla senza tradirla e senza abbandonarla. Legato agli altri dalle condizioni e dai limiti comuni, l'io kantiano rimane io. Può elevarsi al *noi* come rappresentativo dell'umano che in lui s'individua; ma il suo *noi* non può ipostatizzarsi in Egoità, in Soggetto Assoluto. Se lo divenisse, per divenirlo,

dovrebbe volgere le spalle all'esperienza del fenomenico, dovrebbe riassumere la cosa in sé, dovrebbe – in una parola – non essere più kantiano. Nel rapporto individuale-universale, il tormento di questa fedeltà difficile è evidente in tutto Kant come in non pochi liberi eredi del suo criticismo: per esempio – significativamente – esso si vede assai bene in alcuni nodi problematici di Humboldt, che infatti abbiamo menzionato come caratteristico per alcune sue posizioni teoretiche. Ma sono proprio queste difficoltà avvertite con sensibilità, non aggirate con eleganza o trascurate con sicurezza, ad additare l'autenticità di un'eredità non tradita. Lo sono per i successori più immediati e per quelli molto più mediati.

L'arduo itinerario verso l'universalità dell'individuale, segnato dalla conversione dell'universo in universalizzazione, non è intrapreso, ma abbandonato allorché ci si metta sulla strada della noumenizzazione del fenomeno, che è la strada fichtiana: una strada diversa, che inaugura il percorso dell'idealismo. Quale filosofia dello Spirito assoluto l'idealismo romantico non può attenersi al fenomeno come fenomeno, non può limitarsi a vederlo nella relazione con il noumeno: è una filosofia dello Spirito assoluto proprio perché ingloba il noumeno, proprio perché conosce la cosa in sé e, attraverso la sua mediazione, il tutto. Senza codesto inglobamento, senza codesta conoscenza, non sarebbe una filosofia del Tutto e dello Spirito. Non c'è inconoscibilità che non le sia ostica, estranea; non c'è inconoscibilità che non le sia preclusa. La totalità della conoscenza è, infatti, il suo punto di partenza e il suo punto d'arrivo: in mezzo stanno le geniali fantasmagorie della sua viva fantasia, tese a conoscere, a raggiungere le conoscenze che non sono la totalità, eppure sono costrette, per questione di principio, a ricostruirla. Non a caso l'idealismo romantico deve elaborare filosofie della natura singolarmente, caratteristicamente contrastanti con la «fisica» postgalileiana o, peggio ancora, ignare di tutto ciò che essa conoscitivamente implica. Un mondo di calcolate relazioni, di misure, di ipotesi non si addice, infatti, alla concezione della natura che la pienezza idealistica possa prospettare con coerenza. In ultima analisi, l'universalizzazione, da Galilei a Kant, è universalizzabilità. L'individuale che sia universalizzabile è accolto; l'individuale che non lo sia, cioè che non lo diventi, che non possa diventarlo, è respinto. Per questo rispetto, la scienza è una scienza di fenomeni, che accettano di sottoporsi continuamente al vaglio della «conoscibilità»: questa è galileianamente la vera esperienza sperimentabile. Con Fichte, dopo Fichte, dentro l'idealismo, la *dottrina della scienza* è il contrario: è una conoscenza di assoluti: anzi la difficoltà del suo manifestarsi è nella sua interna impossibilità di uscire dall'assoluto; una volta all'interno dello Spirito si può fare tutto, tranne che uscirne.

L'io come Iità, come Spirito, per teorizzare il non-io, per teorizzare il reale antitetico all'ideale, l'opposto rispetto a se stesso, deve inventare l'opposizione, che tuttavia ha la colpa d'origine d'essere, infatti, un'opposizione inventata. Fichte non esclude nemmeno – per ammettere di trovarsela innanzi, dentro quello Spirito dove non dovrebbe essere, dove non si capisce come sia – di essersela sognata.

Si potrebbe dire che, esemplarmente, l'idealismo è una filosofia tutta in positivo: è, per antonomasia, una filosofia della positività. Eppure lo è proprio perché nasce, con grande sensibilità teoretica, dalla consapevolezza che l'universalizzazione proposta da Kant, in sé, e negli approfondimenti promossi e promovibili, rompe l'alleanza tradizionale di Pensiero ed Essere, congela l'ontologicità del Pensiero smontandone le premesse, invitando a ricercarne le reali origini. Separato dalla cosa in sé attraverso la possibilità mediatrice di una relazione, il soggetto del criticismo, mentre riconosce le capacità creative dell'intelletto, non totalizza la soggettività nella razionalità. L'idealismo, invece, è questa totalizzazione. Analizzata dalla nuova critica, la razionalità è una condizione umana assai più dinamica (e precaria) di quel che fosse lo *status* animal-razionale in Aristotele. Analiticamente vivisezionata, la razionalità dubita dell'identità di *cogitare* ed *esse* finendo col chiedersi in quali modi, entro quali limiti l'uomo sia e si faccia cogitante. La nuova critica rompe l'automaticità del rapporto. Non per niente con procedimenti più o meno ortodossi, provengono da Kant, anche forme di relativismo scaltrito. Restauratore severo del pensiero come assoluto, l'idealismo soccorre quell'assolutezza insidiata eliminando l'inconoscibilità del noumeno col postulare un nuovo rapporto Essere-Pensiero. L'*io* idealistico non diviene un *noi* nella pluralità delle coscienze coscienti, ma le rappresenta nella sintesi di una soggettività che le comprende una volta per tutte: il Soggetto come soggetto assoluto, monopolizza ogni conoscenza; tutto sommato, in quanto ragione in atto, non può sottomettersi a nessuna critica della ragione, tanto meno può favorirne nuove iniziative. Il pensante idealistico, condensato di conoscenze, non rinnega, in apparenza, nessuna delle novità indicate dalla critica della ragione, ma le comprende in sé, quindi, assumendole come sue, se ne appropria, riservandosi di disciplinarle e rappresentarle come crede. Anche il loro storico modo di formarsi, anche il loro divenire è loro storia soltanto in quanto è storia dello Spirito, del Soggetto come assoluta spiritualità culminante. Stabilita tale clausura, che non è definibile così perché è la totalità che non ha nulla fuori di sé, il loro divenire è il loro essere, e viceversa. Studiare i processi del conoscere nel loro storico formarsi non è possibile; o, meglio, è possibile perfettamente soltanto dentro la storia dello Spirito, che è assai più manipolabile e controllabile delle storie «particolari» o «empiriche»,

penose, faticose, marginali, esposte a rischi, errori, pentimenti, modificazioni, correzioni, soste, arresti. La scoperta dei momenti originari non logici della logica è fuori della logica, quindi è esclusa dalla storia che è storia dello Spirito. Tutte le articolazioni del conosciuto, dei conosciuti, nel loro divenire, o stanno già nella sintesi dell'essere o non sono. Il fenomenico che non stia dentro la sintesi è pura empiricità.

Come filosofo dell'identità, nessun idealista può permettersi di portare al pascolo in pieno sole le famose vacche schellinghiane; meno che mai Hegel, apparentemente così preoccupato di vederle una per una alla luce del giorno. Lo stesso Schelling, infatti, potrà rinfacciarglielo con energia. In quanto è il più assoluto degli spiritualismi, l'idealismo paventa ogni riconoscimento che vede fatto ai *conosciuti* come tali e perciò non li prende in considerazione che nell'unità del conoscere, sintesi tanto più valida quanto più rapidamente riesca a bruciare in sé tesi e antitesi. In fondo, il suo vero problema, una volta posto lo Spirito assoluto, è giustificare l'*antitesi*, dar conto dell'*opposto*, dar ragione del *negativo*. Proprio perché nel programmatico ottimismo dello Spirito tutto è spiegato o spiegabile come dispiegamento e non si tratta che di chiarirne gl'interiori moti, l'autenticità autonoma dei conosciuti determinati, il loro negare, il loro opporsi è addirittura improponibile. La compiutezza della positività pura non può spiegare il negativo dentro di sé. Tuttavia, spiritualismo nuovo e sensibile, l'idealismo sa che i fenomeni vogliono ormai essere capiti nel loro valore, sa che i conosciuti, nella loro individualità, hanno dimensioni più varie di quel che potesse misurare l'antica ragione. Lo Spirito assoluto è il grande Io che accoglie tutto proprio perché, di fronte alla nuova razionalità, il controllo soggettivistico appare più efficiente. Di fronte ai conosciuti che pretendono essere capiti non in nome di un'astratta ragione, ma, plasticamente, nelle loro individuate ragioni; di fronte alle esistenze che affermano la loro resistenza alla riduzione integrale all'essere unificante e ne spiegano, nelle origini, i motivi, la filosofia si individualizza, si esistenzializza, si storicizza, dilata le forme della conoscenza, cerca nuove strade alla logica e ai suoi interni, radicali ripensamenti. Avvertendo con tempestivo allarme il pericolo insito in queste rivoluzionarie novità, esiziali per ogni ontologismo, l'idealismo, soprattutto con Hegel, fa corposo il proprio filosofare, lo avvicina alle determinatezze, lo trasfigura, in totale filosofia della storia, addirittura storicizza la logica e fenomenologizza il conoscere. È un adattamento grandioso, una visione attentissima alle richieste della nuova ragione. Mai la filosofia è stata tanto vicina alle esigenze esistenziali del soggetto; mai le ha seguite con tante cure, immergendosi nell'esistenza, prendendo contatto diretto con la storia. Ne deriva,

attraverso lo stesso arricchimento del lessico, un concettualizzare consapevole dei bisogni, delle possibilità di un pensiero allargato, capace di spingersi verso il concreto con spregiudicatezze sconcertanti e suggestive. Questi risultati sono tali da far dimenticare spesso che la storia hegeliana è se medesima solo in quanto storia del mondo, che è storia dello spirito; che la fenomenologia hegeliana è fenomenologia dello spirito; che l'una e l'altra sono abilmente servite dall'accorto intellettualismo di una servizievole dialettica che è solamente se sia positiva, se risolve e spieghi certamente nella sintesi l'antitesi conciliandola con la tesi, quindi eliminando nella conciliazione l'opposizione. L'opposto, il fenomenico, il determinato, l'esistenziale, l'individuato esistono soltanto per essere sacrificati sull'altare del concetto, del quale, con indiscutibile coerenza, il panlogismo hegeliano, in ogni parte del suo sistema, prevede, auspica, prepara, pianifica il sicuro, finale trionfo. Il vezzeggiamento della vittima è tutto in funzione del sacrificio.

L'intera filosofia di Hegel è, a rigore, una Logica in quanto è storia del Logo, che si fenomenologizza per meglio *manifestarsi* in tutti gli aspetti suoi. La storia è una razionalizzazione perfezionata, una concettualizzazione raffinata. Del resto, una fenomenologia dello Spirito che si presenti come tale già dichiara d'essere, nella sua stessa definizione, una fenomenologia che non è del fenomeno: a rigore, una Noumenologia. La noumenizzazione del fenomeno promossa da Fichte tocca il suo culmine nell'onto-teologica hegeliana. Il rifiuto idealistico della proposta kantiana è così completo: tanto più accorto quanto meglio nascosto sotto le spoglie di una parziale adesione e di una artificiale continuazione. L'io, ingigantito fino al tutto, non ha più bisogno di spiegarsi, chiarirsi, conoscersi come io e stabilire i modi del rapporto condizionante col noumeno perché comprende in sé anche il noumeno: si ingrandisce totalizzandosi proprio per non diversificarsene. Il problema non è risolto; non è affrontato; è cancellato.

Senza disconoscere nessuno dei meriti che vanno riconosciuti all'idealismo romantico e al robusto dispiegarsi delle sue fantasie, così ricche di stimoli filosofici, bisogna pur riconoscere che l'ipertrofia idealistica dell'io compromette i risultati di un lungo sforzo problematico di liberazione dell'io dall'incombente dominio dell'essere. Con la totalizzazione idealistica è frustrato ogni sforzo di desostanzializzazione ontologica dell'io. Avvertite chiaramente le novità insite nella visione dell'universo come universalizzazione, l'idealismo eleva lo stesso io a sostanza: l'elevazione dell'io a soggetto assoluto è la mistificazione dell'universalizzazione. Mai l'io è stato meno universalizzante e più universalizzato; mai la sua coincidenza col Pensiero-Essere è stata affermata con uguale intransigenza. Il

tentativo di chiarire definitivamente le ragioni, le istanze teoretiche della universalità dell'individuale può affidare le sue possibilità di successo solo alle resistenze dell'antihegelismo consapevole, criticamente rielaborato.

XIV. L'universo come universalizzazione suppone l'individuo umano come capace di universalità. Il primato della ragione pratica contiene implicazioni che vanno ben oltre le tesi enunciate dalla dottrina kantiana. L'universalizzazione della mia azione riesce a mettersi al riparo dalle insidie dell'arbitrio, riesce anche a resistere alle seduzioni di una razionalità inglobante che la sottragga alla autentica libertà dell'agire se si prospetti come slancio verso un termine che non è, ma deve essere. Così il teleologismo non si converte in ontologizzazione. Così l'ignoto non è notificato da un saputo già prevedibile da un contenuto determinato. Così la libertà dell'azione è salvata nella sua imprevedibilità, conoscibile soltanto dopo che sia agita e quindi sia storicamente valutabile dopo il suo essersi formata, nella oggettivata realtà della sua formazione e tensione. Così l'intenzionalità del *τέλος* è veramente rispettata. La sua teleologia strutturale è negativa: o è letteralmente de-ontologica o non è.

Il soggetto universalizzante non è, ma si fa universale; guadagna la propria universalità riconoscendosi non oggettivo, ma da oggettivare. Il suo essere non è un *essere voluto* razionale, quindi un essere costituito dalla, nella razionalità, entità sovrastante e separata, ma un continuare a volersi in quanto esistente. Accettare di esistere è il suo momento costitutivo: la sua fondazione – ne abbia o no consapevolezza – è una fondazione etica. L'universalità dell'individuale si trova e si conferma nell'esistenza storica. L'esistenza implica un accettarsi. Sganciato dal noumenico rispettato e rispettabile nella sua inconoscibilità, il fenomeno si giustifica nell'azione e qui trova perfino le origini del proprio conoscere. Pensiero e azione non stanno l'uno davanti all'altro. Respinta la visione della conoscenza come mera contemplazione, la rappresentazione è un'azione conoscitiva che reclama il soggetto insieme agente e conoscente. È significativo che – più o meno esperte di kantismo – le più mature filosofie variamente praxistiche siano volontariamente o involontariamente post-kantiane. Una volta disgiunto il noumenico dal fenomenico, la conoscenza sperimenta, esperisce non meno dell'azione. John Dewey, al di là delle sue polemiche e dei suoi stessi propositi ha interpretato assai bene il carattere fondamentale della filosofia contemporanea quando ha insistito sul tema: «Le idee sono affermazioni non di ciò che è stato, ma di atti che devono essere compiuti».

Accettarsi come esistente è anche accettare di imparare a negare

l'inesistenza con le invenzioni conoscitive che la fantasia offre nell'itinerario dalla conoscenza mitica alla conoscenza concettuale. La razionalità non è un dato, ma un acquisto, dunque è un momento della tensione esistenziale nel suo strutturale farsi.

Volente non volutosi, ogni uomo continua e mantiene l'umanità volendosi. A questo titolo, a questa condizione l'esistere si qualifica come rinnovata, permanente opposizione all'inesistente. La mia stessa *personalità* – che infatti ha un dinamismo che è ignoto alla *persona* – è un tenere, un tenersi: quale che sia il mio stato biologico, io sopravvivo finché riesco a tenermi insieme nell'organizzazione complessiva della mia personalità, che sussiste persino nelle sue alterazioni, lesioni, intermittenze. Se davvero mi astenessi dall'esistere, non mi terrei insieme personalitariamente. L'alienato mentale, infatti, nella disintegrazione della propria personalità, in quanto rinuncia inconsciamente a creare pensiero, quindi a mantenersi nella propria difficile stabilità, sperimenta – altrettanto inconsciamente – una vissuta esperienza di non vita: la sua è un'esistenza parziale, un'esistenza che vien meno, che decade; è quasi una sperimentazione d'inesistenza. Infatti, agli occhi dei circostanti, il suo «male» non sembra esclusivamente fisico: spesso si pretende intravedere qualcosa di sacro nella «maledizione» che lo condanna. Dominata dalla negazione dell'inesistenza, la vita registra con radicale turbamento ogni contatto che l'esistente abbia con il non-esistere. Nella malattia mentale come «esistenza mancata» sembra potersi intravedere, quasi attraverso un'invasata chiaroveggenza pitica, una sorta di inesistenza anticipata. Per questo verso, rovesciata la dimensione dell'esistere, la follia può essere nietzschianamente ipotizzata come una forma suprema – e fatale – di sperimentazione conoscitiva. Rifiutato l'aiuto di Atena, Perseo guarda dritto negli occhi di Medusa accettando l'avventura senza ritorno per cupidigia di vedere l'invisibile. Ma questa specie di santificazione demoniaca è improponibile dentro la logica dell'esistenza; non può appartenere a nessuna esperienza morale; se è ubicabile, si trova al di là del confine messo tra il bene e il male, dentro cui infatti sa di non poter stare; è letteralmente al di fuori dell'umano, in un rapporto impossibile, rispetto al quale non ha senso né il super-umano né il sub-umano.

Nel mio tenermi insieme formando e sviluppando la mia personalità è una responsabilità morale assai più vasta e complessa di una responsabilità meramente coscienziale. Il soggetto responsabile non è un mero utente della coscienza che è in lui ma il titolare di quella *consapevolizzazione* in cui l'esser *coscienti* consiste nel processo allargato dal conscio all'inconscio, dai rudimentali nascimenti della logica alle raffinate formulazioni dell'elaborata e tecnicizzata logica concettuale, programmaticamente esperta dei propri protocolli.

Se l'*universo*, in sé, è disintegrato e coincide con la capacità che ha il soggetto di universalizzare; se il *ragionare* non è *usare la ragione* come organo a sé, ma è *razionalizzare*, l'oggettivarsi del soggetto nella sua esperienza esistenziale è, in quanto *divenire*, il vero *essere* del soggetto. L'oggettivazione, le sue possibilità, i suoi modi diventano problema centrale: l'etica è reintegrata nel suo carattere primario.

Questa visione radicalmente dinamica (diveniristica e antiessenzialistica) della razionalità è ancora tanto poco acquisita dalla conoscenza che, molte volte, ne dipende la cosiddetta «crisi della ragione», che è fatta anche di «divari», di implicite, occulte divergenze, tra ciò che le forme di conoscenza più consapevoli ed esperte propongono e sottintendono e ciò che le abitudini conoscitive conservano, ripropongono, si ostinano a perseguire.

Allo stesso modo, un'invitta mentalità statico-monistica frena le nuove, legittime ambizioni filosofiche dell'etica pretendendo di presentare la pluralità dei valori come «crisi dei valori». Rappresentante esemplare, e poco ascoltato, della filosofia nuova, Dilthey ha impostato il problema del valore nella sola maniera in cui possa essere ormai impostato quando ha scritto le sue parole più note e discusse sulla «relatività di ogni forma di fede». Che non è indifferenza di fronte a ciascuna «fede», ma – al contrario – convincimento che ogni «fede» sia tale soltanto se vissuta e sostenuta, quindi compresa e comprensibile dentro il «sistema di cultura» cui appartiene, non isolato, ma distinto dagli altri circostanti con cui competitivamente si misura.

Un valore può realizzarsi o no; il suo eventuale realizzarsi ha una realtà per un lato diversa dalla sua originaria idealità, per un lato, nell'apparente riduzione e diminuzione, arricchita dalle esperienze del suo stesso esistenzializzarsi; ma esso è già vivente nella mera tensione, poiché il suo aspirare, perseguire, perseverare è un esistere che lascia tracce e crea rapporti con risonanze imprevedibili e invisibili (anche l'invisibile esiste). Un'etica che non voglia fare i conti con i processi di realizzazione dell'ideale è un'etica destinata a non intendere le maniere in cui la realtà procede attraverso una serie di idealizzazioni, che sono i mutamenti e le trasmutazioni dell'esistenza, nelle varie figurazioni possibili, accertabili solamente nelle forme storiche in cui il *possibile* si fa *effettivo*, consumandosi nel concreto eppure modificandolo.

Se l'universo non è che universalizzazione, viene meno ogni possibilità di farne una specie di magazzino di valori: per la nuova, esigente dinamicità, il *valore* non può essere che *valorazione*. Il suo essere non è che il suo oggettivarsi storico, in una storicizzazione non confondibile con la ratificazione del successo, ma valutabile come presenza, accertamento, testimonianza: dove l'attestato di una realtà

«vincente» può essere assai meno intimo e intenso di una realtà apparentemente «vinta»; dove la «scon fitta» deve essere concepita nella sua profondità, nel le sue sotterranee adesioni e future risonanze non meno del «trionfo». La storia non è la storia del vistoso. La storia storicizza il *privato* non meno del *pubblico*.

Qui la storia cessa d'essere la serie dei momenti della «storia universale» dilatabile nei tempi lunghi di una logicizzazione atta a spiegare, e giustificare, tutto; è un mobile coordinamento di accadimenti legati non all'esistenza del «memorabile» ricordato, ma all'esistenza di *ognuno*, che è «storico» per il solo fatto d'essere oggettivato nell'esistere, in un *modo* e non in un altro. Studiare, capire questo *modo* è far storia. L'innumerabilità di questi modi, in cui si realizzano le modificazioni dell'esistenza, fanno della storicizzazione un universo infinito. In questa prospettiva, la storicità non contraddice l'esistenzialità, ma la ratifica. E lo storicismo macrologico di ogni *Weltgeschichte* appare, con dispiegata evidenza, un falso storicismo, dominato da una preoccupazione di esclusione.

Una volta accertato che l'individuale *vale* per le capacità di universalità che ha in sé e che la sua più invidiabile qualità è nello stesso divenire con cui si oggettiva realizzando, compiendo la sua soggettività, la quale non è fino a che non sia *divenuta*, tutti i punti fermi della filosofia tradizionale sono scossi. La stessa *ragione*, trasformata in razionalità razionalizzante, mentre ammette ragioni più vaste di conoscenza mantenendosi fedele a una consapevolizzazione che raggiunge il *consapevole* fino al procedere dall'*inconscio*, appare meno garantita: non è perché è, ma è in quanto riesce a essere. La sua stabilità è incrinata. Ma qui sta la sua vera *umanità* irriducibile, perfino in metafora, all'*animalità*: nulla è stabile per l'uomo. Il quale *stabilisce* proprio perché è non-stabile e non-stabilito. Nemmeno la ragione è il suo fondamento: nell'esistenza è soltanto il suo precario *fondarsi*.

Costretto a rendere stabile la propria instabilità, nelle dimensioni acquisite della nuova mobilità, l'uomo, escluso da un universo che lo presupponga e sostenga, inserito in un universo che sia universalizzazione, per la stessa capacità del proprio divenire, meglio conosciuto nelle varie latitudini, si riconosce *senza essere*. Mobilità e instabilità, dopo le nuove esperienze conoscitive, devono essere guardate dalla filosofia contemporanea con integrale consapevolezza.

XV. Il pensiero moderno è dunque una progressiva, sistematica scomposizione del *mondo*, come tale negato nella sua unità e mostrato nelle varie sue composizioni e ricomposizioni che sono compostibilità. La «pluralità dei mondi» non è la tesi di una suggestiva discussione eticoscientifica poi confermata dalle ardite sperimentazioni della

tecnica; è ormai una pluralità di diversificazioni che mobilità, prospettivismo, delocalizzazione, sradicamento non fanno che proporre e riproporre alle abitudini dell'intelligenza. Il pensiero non cerca l'unità, ma di volta in volta la inventa ponendola con ipotesi, che valgono fin che valgono in vista di certificazioni che il vero, più o meno stabilmente, riesca a ottenere.

Come l'esistenza è un esistenzializzare, la verità è un verificare. Tutte le *nature*, riportate ai *nascimenti* della mentalità critico-storica (che si riflette anche sugli antistoricisti programmatici), negano l'essere sostanzialistico di una natura sussistente in sé: conoscerla è penetrarla e penetrarla è coglierla in funzioni mobili che soltanto la problematicità radicale può aiutare a capire. Sforzarsi di descrivere e registrare non è più proposito scientifico valido perché definire il *fermo* non ha significato: in ogni campo, in ogni prospettiva, l'esistente o è mobile o non è. Certo, esistono filosofie che teorizzano l'esame della struttura *da fermo*, ma le loro tipologizzazioni sono prudenti – o timide – rinunce teoretiche che col loro stesso convenzionalismo sottinteso esortano, volenti o nolenti, a tentare di cogliere il mobile come mobile, pena l'abdicazione al filosofare.

La pluralità nuova dei mondi è una pluralità di esperienze che si sfidano, si confrontano, si alleano, si avvicinano, divergono: la ricerca dell'unità come unificazione (l'ordine non è che ordinamento) non può essere che all'interno di ciascuna di esse. Non può mancare, almeno come avvio e impulso, ma è dentro ciascuna sistemazione; non può inglobarle tutte in una superiore visione che, oltrepassandole, le racchiuda in una sovrastante unità, che la loro pluralità mobile ha rotto. La loro pluralità è definitivamente incompatibile con quell'*unum*: è il suo contrario. La mobilità dei componibili del pensiero come composizione e ricomposizione distrugge lo spazio logico di una unità che non sia mera tensione all'uno e pretenda essere luogo a sé stante, al centro di una cosmologia negata. L'universalità dell'individuo nel *multiverso* ha funzione unificante, ma non può conservare un'immagine spaziale dell'unità. Con la solita chiarezza, lucida fino all'allucinazione, Nietzsche ha indicato una delle strade non più percorribili dal pensiero moderno quando ha sentenziato: «L'unità non esiste affatto nella natura del divenire».

L'esistere non è che un individuarsi per non essere cancellati; la stabilità non è che trasformazione dell'instabile: equilibrio nella mutevolezza, creazione di assetti resi intimamente durevoli dalla loro intima razionalità, che l'etica manifesta e comprova. Tutto è ormai così radicalmente scoperto nella sua problematicità che è singolare che la filosofia non se ne compiaccia come esperta di problematizzazione. Ma è comprensibile che la nuova, teorizzata consapevolezza dell'instabilità produca paradossi. In questo quadro, è

comprensibile che il tempo dell'Anticristo coincida col primo sostanzioso avviamento alla fine dell'idea pagana di *ἀπνομία*, operante nell'*ordo* romano continuato dalla scolastica cattolica. L'uomo «nevrotizzato», che ignora armonie e si riconosce nell'*angoscia* come idea dominante, vive sotto il segno dell'Anticristo, in attesa più o meno messianica del suo avvento, però, grazie all'*angoscia*, si risveglia nell'orto di Gethsemani, vicino come non mai all'estrema solitudine addolorata del Cristo. Morto il Dio di tutte le cosmogonie teologizzanti rinasce, nella comunanza sacrificale dell'agonia, il figlio dell'Uomo condannato all'infamia della Croce, indelebilmente segnato da essa, contrassegno di tutte le contraddizioni. Sulla traccia dell'indicazione di Pascal, l'*angoisse* sottintende una radicale transizione dal Dio al Cristo: mutamento che è troppo carico di futuro per essere compreso e sviluppato dalle grosse e distratte confessioni religiose tradizionali.

Per la prima volta, l'*angoscia* esenta il pensiero dal compito di *conciliare* e lo sfida a penetrare, con dialettica effettiva, l'inconciliabilità del reale, l'inesauribilità degli opposti, l'irriscattabilità del dolore del mondo. L'autentica dialettica è il rifiuto di ogni forma di teodicea, di ogni emulsionante dilatazione nella storia universale. Pensare non è suturare le fratture o coprirle, ma comprenderle nella loro irrisolubilità. La contraddizione certamente superabile non è contraddizione: intenderla nelle ragioni della sua contraddittorietà è capire l'esistenza nelle sue lacerazioni insanabili. Se non s'imparasse finalmente a guardare in tal modo e si continuasse a inseguire le mobilità per riportarle ad un'entità immobile, quindi a confondere l'umana trasformazione perenne dell'instabilità con stabilità e stabilizzazione *vere*, l'irreversibile dinamicità dell'essere sarebbe compromessa. Di nuovo si rinuncierebbe a capire che l'essere non è che divenire e che come tale va perseguito e presentato. Tentare di arrestare la mobilità, tentare di sottrarsi alla sua inarrestabilità, proporre solidificazioni capaci di dar forma provvisoria alla rapidità dello scorrere è proprio degli esistenti che si esistenzializzano in questo sforzo e nella oggettivazione etica (oggettivante perché non oggettiva per sé); ma se gli esistenti si individuano in questo tentativo che è il loro vivente formarsi, l'esistenza non si lascia sottrarre al divenire: è perché, in sé, non si arresta. Se il suo *essere* fosse uno stabile *stare*, gli esistenti invece di trasformarsi sarebbero trasformati; sarebbero deformati perché riportati, misurati a una stabilità data, mentre tutto è instabile per loro.

Se gli esistenti *sono* in quanto si *fanno*, se il loro farsi è un produrre effettività, essi non possono essere in quanto sono, ma in quanto divengono e il loro divenire è un continuo difendersi dall'inesistenza, una continua assunzione di coscienza della precarietà combattuta.

L'essistere è un corpo a corpo contro l'instabilità perciò non può essere che divenendo. In questo destino di trasfigurazione e di trascendimento, la stabilità dell'*essere* assume una funzione decisiva in quanto massimo miraggio conoscitivo. Ma il miraggio, svelato come tale dal processo della conoscenza, secondo le progressive consapevolezza acquisite che abbiamo valutato, è annullato dalla chiarezza acquistata. Alla luce spietata dell'angoscia, addirittura (ancora una volta secondo il suggerimento di Nietzsche) ontologismo e nichilismo coincidono: l'uno non è che una maniera d'essere dell'altro. Non si contrappongono; si integrano. Il nichilismo è un'ontologia raffinata. «Il disprezzo, l'odio per tutto ciò che passa, cambia, si trasforma: da dove viene questo apprezzamento del permanente? Evidentemente la volontà di verità è solo il desiderio di un *mondo del permanente*». «Le caratteristiche che si sono attribuite all'*essere vero* delle cose sono le caratteristiche del non essere, del *nulla*; si è costruito il *mondo vero* sulla base delle sue contraddizioni col mondo reale: è infatti un mondo apparente, in quanto è una mera illusione d'ottica morale». «Noi ci vendichiamo della vita con la fantasmagoria di un'altra e *migliore vita*». Polemizzando con Platone, Nietzsche ratifica Platone come il solo filosofo che abbia saputo indicare l'invincibile idealità del reale, la sua insuperabile negatività. Il torto di Platone – se mai – è stato di non aver saputo essere coerente ed esplicito fino in fondo: il pensiero filosofico occidentale è, a rigore, per tanta parte, questa esplicazione e, per dir così, esplicitazione.

Alla base di ogni fiducia dell'*essere* c'è la convinzione che il molteplice e il mobile siano *nulla* rispetto all'uno e allo stabile; tuttavia l'uno e lo stabile, caratteri essenziali dell'essere, *non sono*: stanno nell'esistenza soltanto come paradigmi di perfezione irrealizzabile nell'esistere. Nell'ontologia come illusione d'ottica morale, l'essere non è, ma deve essere. La realtà si realizza nell'assurdità di queste ascesi necessarie. «Ogni metafisica positiva è un errore». La rivelazione radicale della menzogna metafisica è la verità metafisica. Così sappiamo che «abbiamo bisogno della menzogna per vivere».

Dalla riflessione sulla sconcertante lezione di Nietzsche la filosofia dell'esistenza approda, paradossalmente, al timore dell'esistere come esistere. Niente è meno *esistenzialistico* del cosiddetto esistenzialismo: nei suoi più significativi rappresentanti (che infatti non vogliono essere definiti esistenzialisti) il problema filosofico fondamentale diventa la ricerca di un altro *essere*, di un più vero e sostanziale essere, perché nella tradizione filosofica dell'Occidente, è ormai chiarito che l'Essere e il Nulla si equivalgono. Per questo, l'esistenzialismo si converte in neoessenzialismo: specialmente le affinità di Heidegger con Husserl e le sue interpretazioni di Nietzsche lo mettono in

evidenza in diversi aspetti e fasi. Il «sentiero del Non», intravisto da Jaspers, sembra imboccato soltanto per tentare altri sentieri, che portino ovunque, purché lontano dall'esistenza come esistenza, ormai invisibile come lo spazio in cui l'essere non è. Il «primato del non», messo in luce con indubbia benemerita da Heidegger, è il presupposto di una disperazione metafisica che non sa trovare un fondamento a un nuovo «sì». Tutta la «metafisica del nonessere», con le sue perturbanti suggestioni, si riduce a una constatazione che diventa premessa per la ricerca di un altro *essere*, un essere non insidiato dalla *bisognosità*. La colpa dell'*essere*, in fondo, quale è concepita dalla metafisica dell'Occidente, è proprio il suo *essere-assente*, qualità rivelata, scoperta con chiarezza sempre maggiore. Il *mancare* non è soltanto dell'*essere*: «Nell'*esserci* c'è sempre ancora qualcosa che manca, qualcosa che può essere, ma non è ancora divenuto *reale*. Nell'essenza della costituzione fondamentale dell'*esserci* si ha quindi una costante incompiutezza». Già in *Essere e Tempo*, che non esclude di poter raggiungere, al di là dell'*esserci*, un *essere-senzamancanza*, opera il sospetto che tutta l'«ontologica», dai Greci a Cartesio, a Kant, sia un'«ontologica difettiva». Per essere veramente se stesso, l'*essere* deve essere caratterizzato dalla autosufficienza: dalla *non-bisognosità*. Ma l'*essere* della filosofia è costituito dall'*assenza*, dalla carenza degli esistenti che ne hanno bisogno, che non possono farne a meno. Un *essere* che sia, husserlianamente, un vero «lasciare accadere gli enti» è inseguito dal filosofare, ma senza successo. Specialmente nella *Introduzione alla metafisica* Heidegger mostra di credere che ci sia stato un momento filosofico in cui l'*essere*, come *φύσις*, sia stato veramente uno «schiudersi», un «dispiegarsi permanendo in sé». Però tutta la indicazione è insidiata da perplessità che non sono soltanto storiografiche. «*Essere* come sostantivo sottintende che ciò che viene così chiamato *sia* esso pure. Così l'*essere* diventa esso stesso qualcosa che è, benché sia chiaro che soltanto l'essente è, e non anche, a sua volta, l'*essere*». Non si potrebbe riconoscere meglio che l'*essere* non sia; gli essenti *sono* perché, tendendo all'*essere*, ubbidendo alla sua deficienza costitutiva, esistono.

Abbia o no carattere «umanistico», la stessa «domanda sull'uomo», per essere fedele alla originaria, presunta appartenenza parmenidea all'*essere* autentico, non dovrebbe includere l'*essere* dell'essente-uomo: dovrebbe essere, a rigore, senza l'uomo. La filosofia occidentale, colpevole, secondo Heidegger, di includere in Parmenide rappresentazioni che gli sarebbero estranee, non riesce a questo e perciò fallisce; perciò è prigioniera dell'*essere* come *latenza*; è in contatto ineliminabile con l'evenienza in cui l'evento, nel rapporto con l'essente-uomo, non lo possiede in un'effettiva appartenenza, ma ne è posseduto.

Il decisivo tradimento dell'appartenenza dell'essere a sé è stato perpetrato da Platone (considerato assai più di Eraclito l'anti-Parmenide per eccellenza) quando l'*οὐσία* ha cessato di esser vista – o di tentare di esser vista – come un *in-sé* non rapportato agli essenti: non *φύσις*, lo «schiudentesi che si impone», lo «star-li-in-sé (*In-sich-dastehen*)», ma *ιδέα* «evidenza concepita come darsi alla vista», «un apparire» che è «scorto da un riguardare», che si staglia unicamente in una dimensione esistenziale. Si potrebbe dire: non *abesse* ma *adesse*.

Secondo l'accusa heideggeriana, Platone è il responsabile della scelta tra le due concezioni dell'essere, l'autore della svolta che ha deviato il corso della filosofia. «L'essere come *ιδέα* è promosso al rango di essente per eccellenza; e l'essente stesso, che era dianzi il predominante, decade al livello di ciò che Platone chiama *μὴ ὄν*: ciò che propriamente non dovrebbe essere e, di fatto, anche propriamente non è, in quanto altera sempre l'idea, la pura e-videnza, col realizzarla, con l'incarnarla nella materia. Dal canto suo l'idea diventa *παράδειγμα*, modello. L'idea diventa contemporaneamente e necessariamente ideale. La copia propriamente non è, ma solo partecipa dell'essere: *μέθεξις*. Il *χωρισμός*, l'abisso tra l'idea intesa come il vero essente, il prototipo, l'originale, e il non-essente vero e proprio; l'imitazione, la copia, è così scavato». In questo senso, l'*apparire* è soltanto «l'apparente della copia». «Siccome questa non raggiunge mai l'originale, l'apparente è mera apparenza, ossia propriamente un sembrare, una *difettività*, una *manca*nza».

Il significato heideggeriano di Platone è ricerca di un altro *fondamento* all'esistenza: a rigore, è tentato rinnovamento di una metafisica positiva che la critica plurisecolare esercitata dalla filosofia, messa radicalmente in evidenza da Nietzsche, ha mostrato impossibile. Il fondamento dell'esistere è la *difettività*. Il vero torto di Platone è stato quello di non sostenere questa tesi con «idealismo» interamente coerente, con esplicito idealismo negativo. L'essenza di ogni realtà fenomenica è l'assenza. Il reale non riesce mai ad esistere, integralmente; non si realizza mai compiutamente; riesce ad essere solo in quanto tende ad essere quale dovrebbe essere, ma quale, esistenzialmente, non sarà mai. La sua struttura ontologica è letteralmente de-ontologica in quanto letteralmente deficitaria. L'essere è deessenziale. Il suo essere è solo l'essere ideale: un essere nell'irrealizzabilità, nel permanente divenire. Se si realizzasse in idea, se coincidesse col paradigma inattingibile, esisterebbe come non può mai esistere. L'essere in idea è in quanto non sia. Ogni realtà è soltanto in quanto diviene, ma diviene solo in quanto non coincide con l'idea, la quale muove e promuove l'esistere, ma non può esistere che come rivelazione di mancanza. Grazie al *deficere* le realtà *fiunt*. L'essere dà realtà ai reali non perché è, ma perché *non* è. Il suo essere

è il suo non-essere.

La molteplicità dei fenomeni si ordina e si oltrepassa grazie all'unità, che è caratteristica dell'essere, perché si può tendere all'uno, ma non raggiungerlo. L'uno aiuta i molteplici a realizzarsi nelle loro determinate individualità perché è in quanto non è. O esiste come inesistibile o non esiste. Allo stesso modo l'essere è *λόγος*, è identità col pensiero, perché non può esistere che come pensabilità. Tutto il privilegiamento filosofico del puro *cogito*, identico all'essere, tutte le sue seduzioni e tutti i suoi arbitri, esaltano tautologicamente l'*essere pensante* perché l'essere non è che pensato. Lo è come perfezione degli imperfetti. L'*essere* non è che l'eccellenza pensata dell'esistere: informe, questo, nella sua empiricità costretta faticosamente a sussistere grazie a un continuo sforzo esistenziale, che è modificazione e trascendimento; pura forma, l'altro, nel suo presentarsi come soddisfazione di tutte le volontà di trascendimento, come eccellenza finalmente realizzata. Eppure questa realizzazione è possibile soltanto nell'irrealizzabilità. La logica dell'eccellenza ontologizza nell'*essere* quell'eccellente che non può avere esistenza: l'*ottimo* di ogni realtà è superiore ad ogni realtà in quanto non è identificabile con nessuna realtà, che tuttavia aiuta a realizzarsi proiettandosi come aspirazione, ponendosi come modello. La *verità* di ogni cosa non è possesso, ma ricerca.

In fondo, questo paradigma di perfezione può essere detto l'*in sé* di tutte le realtà, ma in sé davvero non è nulla: non è che la proiezione delle tensioni di tutte le realtà. Solo in questo senso è veramente *essere* come *tutto*; ma è una totalità tanto più operante quanto più priva di una sua autonomia. Non nasce da sé e non vive per sé; è creata, regolata, dominata dalla pluralità degli esistenti, che, per esistere, devono inventarla, devono tendervi. Il suo essere è il loro sentirsi manchevoli. L'*esse* può pretendere di essere in sé proprio perché non è altro che il *deesse* degli esistenti. L'iniziativa da cui nasce, la sua vera natura, è in questa avvertita, attiva indigenza. La sublimazione di ogni beatitudine è il risultato dell'angustia, della difettività. Dopo Kierkegaard, la tematizzazione approfondita dell'angoscia aiuta definitivamente a capire, ad approfondire la negatività del preteso tutto, che è soltanto per dare un compimento, non conclusivo, alla incompiutezza dell'esistenza. Gli esistenti ne scoprono la vera natura quando con più lucida chiaroveggenza prendono atto della propria natura mortalmente malata.

L'animale razionale, che mette finalmente in dubbio la propria animalità riconoscendosi come vivente senza natura o problematizzandosi nelle genealogie della curiosità antropologica, quando allarga la ragione in razionalità partecipa al suo farsi; perciò non è fatto. La razionalità è un processo ben più complesso della

ragione come organo. Perciò non è limitata al positivo e al dato; può permettersi di includere in sé il negativo e di capirne, come non mai, la forza stimolante creativa. Nato come uomo dalla eccezionale consapevolezza del terrore, tenuto in vita dalla lotta contro l'inesistenza, l'esistente umano può rifiutare una datità che pretenda determinarlo una volta per tutte, può storicizzarsi nella pienezza del divenire affrontandolo apertamente nei suoi rischi: giocandosi integralmente come essere umano in ogni scelta, consona o no alla scelta esistenziale con cui si è accettato. Sistema di scelte, l'oggettivazione etica partecipa della razionalità quale processo: non applica i dettami della ragione, ma li collauda provandoli e riprovandoli, verificando il loro intimo essere razionale. È la costruzione etica, nel suo oggettivarsi, a mettere in gioco l'umanità intera del soggetto.

Nella razionalità come effettivo *fieri*, l'esistente può fare i conti col primato del negativo e ritenere, alla fine: *quod deest me constituit*. Rinuncia a trovare un *fondamento* perché sa di esistere solamente se, dinamicamente, non è stabile ma si fa stabile. Il suo fondamento non è perché è *mancanza*. Imparare a guardarsi *in negativo* per l'uomo non è facile perché l'abitudinario pensiero tradizionale, privo di domestichezza con l'assenzialismo, lo dissuade della novità dello sforzo; eppure, traendo le somme della massima consapevolezza del pensiero moderno, la filosofia ha un avvenire (un seducente avvenire) soltanto come filosofia negativa. Della autenticità di questa negatività deve, tuttavia, per esserle fedele, essere gelosa. Deve guardarsi dalla tentazione di cambiarle artificiosamente segno, cadendo in nuove ipostasi più o meno eleganti, più o meno grossolane nelle loro ambizioni teoretiche.

La difettività esistenziale, per rimanere se medesima, deve rimanere *agonica*, deve rispettare il proprio *agonismo* nel doppio significato di attitudine alla combattiva contesa e di esperienza di combattuta sofferenza estrema. In questo vivere agonico l'*oltre* ha la sua effettività. L'ulteriorità, in quanto tensione creativa, non è sospiro o chimera, ma spinta e impulso. Il desiderio si realizza già col suo porsi nel non-compiarsi: infatti domina la storia degli individui e delle comunità, le caratterizza come continua, inesauribile volontà di trasfigurazione. L'essenza costitutiva di ogni individualità si manifesta nel suo dolore profondo, nell'aspirazione fondamentale che costringe le volizioni in volontà cospirante. È una qualificazione dell'intero esistere. Chi voglia capirla, seguirla, deve capire quel dolore, per cui è veramente ciò che non ha e lavora ad avere. L'esistente si costituisce per quel che gli manca. Ognuno può dire di sé: *desum ergo sum*. Se non sono più di quel *meno* costituente, non sono: il *meno* mi foggia, mi struttura. Il ciclo dell'esistenza continua nel processo del negativo, da

cui è nato.

È giusto sostenere – come sostiene Ernst Bloch – che il *non-ancora* è indigenza che non è *niente*, ma è «possibilità», «spazio per l'avanzata verso il compimento»; però il compimento auspicato deve, con vigilante intransigenza, non perdere mai il senso della deficienza. Se il compimento si compisse sarebbe soddisfacimento, nuova pretesa di compiutezza, proposta di una nuova metafisica positiva. Si infinita soltanto chi conosce dolorosamente che l'infinito è inattuabile. Se rinunciassero a questo dolore rinuncerebbe a se stesso, alla ricchezza agonica dell'individualità e comprometterebbe l'atteggiamento verso la morte come possibilità di ritrovamento dell'inesistenza, come massima possibilità di contatto col negativo dell'*inesistere*. Il *dolore* che si fa *speranza* istituzionalizzabile nella collettività di un'escatologia è già anticipazione di un progetto ritenuto preordinabile, quindi è abbandono dell'incognito. È un dolore che si converte in annuncio felicitario, pronto alla propaganda e alla edificazione, esposto all'insulso didascalismo del catechismo o del ricettario. Non rispettosa del «mistero della storia», la *Weltgeschichte* è ingenuità di vaticinio o suggerimento di panacea. In ogni caso la rinuncia alla negatività affronta un destino di banalizzazione.

Il non-sapere che si converte in petulanza di dottrina si tradisce. Non può fare a meno di prefigurare una nuova «dialettica del tutto» o, addirittura, di disegnare esplicitamente una nuova «cosmologia». Richiedere la «parola risolutiva» è mancare di parola alla positività del negativo. Un negativismo sicuro della propria possibilità di soddisfazione cessa di essere negativismo; cade nell'asserito e nell'assertorio. La fedeltà profonda alle ragioni del *deesse* è ardua e si qualifica anche come stile di pensiero e di azione. Mette il solo individuo di fronte alle scelte, di fronte alla logica delle sue decisioni: e non cerca mai di sostituirlo perché lo sa insostituibile.

XVI. L'approdo filosofico alla negatività è un traguardo non facile, una conquista lenta, perché pretende una inversione di tendenza. Lo abbiamo visto: l'esistenza chiama l'esistenza. La scelta esistenziale come scelta-per-l'esistenza compiuta da ogni esistente coinvolge in attive coerenze che sono corresponsabilità. L'assillo dello *stare*, del *rimanere*, del conservarsi, del sopravvivere combatte labilità e puerilità anche con ripetizioni e stratificazioni che aiutano la trasposizione della insicurezza in sicurezza. Proprio in quanto è lotta contro l'inesistenza, la vita si fa sistema di agglutinamenti e coesioni che sono assicurazioni e consolidamenti. Per correre i suoi rischi quotidiani, l'azione ha bisogno anche di dimenticarli e di celarli. Il pensiero positivo, con le sue teodicee implicite ed esplicite, è un ausilio offerto dalla teoresi alla prassi, che procede solidificandosi, puntellandosi,

progressivamente consolidandosi. Non per niente c'è un oblio della precarietà che aiuta a convertire la instabilità in stabilità e che si muove nella stessa direzione delle scelte vitali che si oggettivano nell'esperienza etica, la quale, tuttavia (è la sua «idiosincrasia»), non agisce mai senza un'inquietudine che, al tempo stesso, la caratterizza e la sottrae alla vistosità abitudinaria dei soli «mores».

Fino a che razionalità e moralità sono visti come *data* che competono all'animalità specifica dell'uomo, possessi che la filosofia deve solo spiegare, illustrare nel meccanismo dei congegni in cui consistono, la bilanciata correlazione di pensiero e azione garantisce, nell'eterogeneità, una separazione rassicurante. Fino a che la filosofia è sempre e tutta filosofia del pensiero, non ci sono scambi che sollecitino dubbi o provochino interferenze. La giustificazione *di ciò che è* si pone quale chiarificazione, contemplazione, esplicazione. La realtà speculativa si modifica profondamente quando *ragione pratica* e *ragione storica* autorizzano, direttamente o indirettamente, richieste nuove del la *prassi*, dell'*azione*, dell'*esistenza*, decise ad essere riconosciute per se medesime come momenti fondamentali della filosofia, non come meri oggetti della sua esplicabilità. La storicizzazione della ragione inevitabilmente pretende penetrare l'esistenza come esistenza. Capire in che modo avvenga lo sviluppo delle idee è cessare di contemplarle nella loro pura essenzialità, è riandare alle ragioni del loro apparire. Intendere queste ragioni è nuovo, dilatato razionalismo.

La domestichezza con le *formazioni* geneticamente osservate stabilisce un rapporto diverso col radicale, con l'occulto, con l'emergente. La realtà del divenire si coglie nel germinale. L'attenzione ambiziosa di capire in quale momento l'esistente incominci ad esistere si fa più esperta e non si accontenta di conoscere le realtà in una specie di *standard* concettuale. L'esistenza osservata dinamicamente nel percorso che sta tra l'origine e la fine è esposta alla tentazione di varcare il confine che oscuramente separa l'esistere dal non esistere, fino ad affrontare senza circonlocuzioni il quesito capitale: perché l'esistere invece del non esistere? Nascita e morte non sono così esclusi dalla valutazione dell'esistenza. A differenza del pensiero dominato dalla compiutezza *classica* delle *armonie*, il quale si muove tra realtà adulte, viventi nel meriggio del loro rappresentativo vigore, il pensiero dominato dalla sensibilità alle discontinuità, alla rottura, alla crisi, sospetta che travagli di formazione e patologie di decadenze abbiano una rappresentatività non minore e forse meglio consentano di spiare, nelle evoluzioni e nelle involuzioni, i modi per cui e con cui l'esistere esiste.

Emancipatasi dalla sovranità intellettuale dell'*esse*, problematizzato nel rovesciato rapporto col *desse*, la filosofia che senza mezzi termini

voglia essere filosofia dell'esistenza si colloca subito in un atteggiamento nuovo di fronte al non-esistere, originario e conclusivo. Il tema dell'inesistenza, in questa luce, si profila in tutta la sua centralità. In questa prospettiva, si può tentare «il raggiungimento di un concetto esistenziale della morte», «rivelata come fenomeno esistenziale» e si possono scrivere, con Heidegger, le riflessioni più alte che siano state svolte dalla filosofia contemporanea, pur se la limitazione all'*esserci* e il sottinteso rinvio alla possibilità di attingimento di un altro *essere* insidi già *in capite* tutta l'autenticità dell'«essere per la morte» insieme, forse, con la sincerità complessiva del suo discorso. Ma, in tale prospettiva, è meglio non perdere di vista come l'inesistenza sia radicata nell'interezza dell'esistenza: presente, certamente, soprattutto dal punto di vista della morte, non va, tuttavia, valutata esclusivamente in codesta sua conclusività terminale. L'inesistere non è solamente alla fine dell'esistere, ma anche prima dell'esistere, non *prima*, a rigore, temporalmente nel localizzabile. Io che esisto e che mi trovo a portare avanti quotidianamente il peso della mia esistenza e a far debitamente tutto ciò che essa pesantemente implica, e tutto ciò che essa severamente pretende, avrei potuto non esistere mai: a darmene consapevolezza basta la memoria del rimpianto significativamente espresso dai poeti che sono stati sensibili alle possibilità di quella inesistenza mancata. Nell'intatta astrazione, veramente letteraria, di quel rimpianto, è, per dir così, la possibilità della mia inesistenza allo stato puro, l'avviso di ciò che avrebbe potuto non essere e invece è stato.

Ma al di là degli allettamenti di questo gioco di fantasia (che nell'operante rimpianto nasconde però una serietà profonda e, di fatto, un preciso atteggiamento esistenziale) il non esistere inerisce alla esistenza con una presenza corpora e costante. Grazie all'attrito con l'inesistenza, all'assillo della inesistenza, l'esistere esiste. Si può anche pensare che per molta parte l'agire umano non sia che forza d'inerzia di quell'originario moto per cui ha compiuto la decisione esistenziale e poi vi si è attenuto, preso nei congegni della *routine* vitale. Il congegno è delicato e spezzarlo per liberarsene è molto semplice; però questa iniziativa è abbastanza inconsueta, tanto che l'attenzione volta all'inesistere è rara, mentre l'esistenza, in ogni aspetto, domina continuamente la scena.

Il fatto è che l'esistere, proprio perché è, per tanta parte, un resistere, è dominato, assillato dal suo primario compito di continuare l'esistenza, allontanare l'inesistenza, quindi l'allontanamento finisce col favorire una specie di accantonamento. È vero che, nel profondo, «tota vita descendum est mori», un'approssimazione inevitabile, più o meno progressiva alla consapevolezza della conclusione, che costringe chiunque a imbattersi nell'aspetto più vistoso e perentorio del

problema dell'inesistenza. Ma è anche vero che questa consapevolezza è, dai più, evitata: letteralmente messa tra parentesi; più o meno rinviata ed occultata, quasi fosse una vergogna esistenziale di cui l'uomo attivo e fabbrile dovesse disinteressarsi o fingere di disinteressarsi. Accanto alla riflessione sulle tematiche dell'angoscia, accanto alla diffusione delle varie specie di nevrosi e di assurda «evasione», in maniera caratteristica il Novecento si dedica a varie forme (banali o raffinate, mercantili o addottrinate) di familiarizzazione con la morte. Ma non soltanto nell'ambito dell'attivismo novecentesco, bensì in ogni secolo della cultura dell'uomo, il rapporto esistenziale con l'inesistenza – in quanto esplicito – è stato tendenzialmente marginale. In alcuni secoli, meditate concezioni se ne sono liberate dandolo in appalto, per dir così, alle religioni, quasi «specializzate» in materia. Su sponde diverse, grandi sistemi filosofici sembrano costruiti per occultare il tema sconcertante, che infatti l'appello alla totalità dell'essere, comunque inteso, riesce a mettere in ombra: il deficitario esistente si trova alle prese con l'inesistenza; l'essere no. Tuttavia il pensiero riflesso, col suo solo operare, col suo solo rompere le abitudini dell'empiricità (lo ha notato esemplarmente Montaigne) è già per se stesso un'insidia alle apparenti stabilità costruite dalla vita: come tale è già un «mettersi nell'esperienza della morte», fino a capire che «la continua opera della nostra vita è costruire la morte».

Ecco che, paradossalmente, la comprensione dell'inesistenziale si presenta come una forma qualificata di conoscenza, come un aspetto tipico del conoscere. Sebbene tutti gli uomini muoiano, non tutti gli uomini conoscono la morte. Forse nessuno lo ha detto meglio di La Rochefoucauld: «Peu de gens connaissent la mort: on la souffre non par résolution, mais par stupidité et par coutume, et la plupart des hommes meurent parce qu'on meurt».

Tenersi lontani da questa conoscenza può essere perfino prudenza: **Μοῖρα** è potenza inquietante e può rivelare al temerario interrogante più verità di quelle che gli sia dato pacificamente possedere. Avvicinarsi oltre misura all'inesistenza può essere tentazione di violare, insieme, i limiti della vita e della ragionevolezza. Al di fuori della caverna, l'assoluto acceca. Praticata fino in fondo, la vocazione al *tragico* può essere costretta a ritirarsi di fronte alla domanda più nietzschiana di Jaspers: «La verità è forse la morte?».

Eppure – quali che siano i limiti della prudenza gnoseologica – la filosofia messa in contatto diretto con l'inesistenza attraverso l'impostazione esistenziale non può farsi indietro. Conoscere la morte è la conoscenza più alta. Solo il vivente che viva fino in fondo la sua esperienza esistenziale conosce la morte. Il privilegio del filosofo

oltrepassa il fenomeno della pura intellettualità. I confini della conoscenza come mero ambito gnoseologico sono superati già quando le origini storico-esistenziali della logica sono state messe in evidenza e il conoscere è stato rivelato in tutta quanta la sua esistenza, come processo di consapevolizzazione che viene di lontano, viene dal remoto, viene da dove conscio e inconscio forse si toccano, quasi accompagnando dal buio al buio, nell'attraversare la fioca luce disponibile.

Tutta la trama dell'esistenza è tessuta dall'esistente per liberarsi dell'inesistenza, per impedirle di prevalere; ma quando il senso di questa fatica è finalmente penetrato direttamente, si scorge con chiarezza nuova che la liberazione dall'inesistenza non possa consistere, non consiste in una fuga costante di fronte al suo incalzare, in un coprimento del suo incombere. Una vera filosofia dell'esistere, grazie al contatto diretto, è meglio di ogni altra idonea a capire che, per essere radicalmente filosofia, non può nascondere che, in fondo, è l'atteggiamento in cospetto all'inesistenza a qualificarla. È la massima qualificazione filosofica perché è la più vicina ad arrestare il moto inarrestabile tentando di comprenderne le ragioni. Nella compiuta razionalità esistenziale, è la comprensione suprema.

Individuata la centrale importanza che, nell'esistere, ha l'inesistenza, la riflessione tende ad isolarla fino a lasciarsene affascinare. Quella liberazione mai ottenuta con la fuga sembra a portata di mano con un semplice risolutore arresto, che, definitivamente, spezzando ogni trama, riveli l'inganno. Basta arrestarsi. Basta indurre tutte le volontà a una illuminata *nolontà*. O almeno basta che io mi arresti, e, uscendo una volta per tutte di strada, chiuda la mia personale partita con l'esistenza. In fondo, è una risoluzione assai semplice: non si tratta che di una anticipazione. Ogni via ha una fine: un chilometro prima o dopo, che conta, se la vanità dell'incalzato percorrere è ormai scoperta? perché devo ancora tollerare che il mio credere di costruire la vita sia, di fatto, un indiretto ubbidire alla morte, un continuo cedere a quell'inesistenza che, terrorizzandomi all'origine, mi ha costretto ad involgermi in un insieme di azioni e di interazioni, sistemate sì in una loro suadente logica, eppure tali da circondarmi, da condizionarmi, da vietarmi ogni atto che sia esclusivamente *mio*? Basta che io mi rifiuti di rinnovare quell'accettazione esistenziale che finora non ho fatto che convalidare con atti pertinenti, con l'insieme sistematico del mio comportamento, con la strutturazione della mia personalità. Basta che io ritiri la mia adesione, e, infine compirò davvero quest'atto tutto *mio*, che mi è sempre stato negato. L'azione cesserà d'interagire. Per quel che mi riguarda, riuscirò ad essere fuori dell'esistenza, non sarò più condizionato dall'inesistenza incalzante.

Ma è questo il percorso della vera liberazione, il riscatto dalla servitù di cui finalmente mi sono reso conto, la disubbidienza all'inesistenza che mi ha costretto ora per ora a mettere insieme, a tenere insieme la vita? L'inesistenza che tento conoscere è davvero tanto scoperta? Per disvelarla c'era bisogno d'arrivare fin qui? Al momento dell'originaria decisione esistenziale i termini del rifiuto non m'erano già chiari? Quale curiosità mi ha indotto al ritardo? Quale stanchezza, pur legittima, mi esorta ora alla soluzione tardiva? Abbandonarsi alla seduzione di *Thanatos*, adottare i noti sillogismi cattivanti della logica dell'autodistruzione non è un semplicismo che, tutto sommato, non m'assicura quel che cerco perché, a rigore, io cerco altro?

Se, resomi esperto degli itinerari dell'esistenza e dell'inesistenza, ho capito che la comprensione dell'inesistenza è estremo atto qualificante, l'ho capito stando dentro l'esistere, vedendo in esso operante, in varie forme di complesse e nascoste commistioni e misure, quell'*assenza* in cui ho riconosciuto il principio inverte della realtà, dominata dall'essere deficitario che la spinge al moto del completamento, alla critica e, insieme, alla conoscenza della finitudine. La morte in cui vedo il culmine del conoscere è legata a questa realtà deessenziale; è connessa alla mia capacità di partecipare al ricupero dell'inesistenza. Invece, paradossalmente, quel singolaristico atto tutto *mio* di negazione e di rifiuto non vi partecipa. Paradossalmente, il suicidio è una specie di morte artificiosa: prontamente disponibile per chiunque, alla portata d'ognuno, estranea nella sua servizievole eterogeneità. Per quanto possa costarmi, stranamente, essa sa di acquisto di serie; non è conquista mia. È sì *mia*, col suo intero volontarismo, nel momento in cui si attua nel singolarismo estremo; eppure, proprio perché la sua volizione è tanto energica quanto ristretta, è isolata rispetto alla stessa fluidità del mio volere. Se l'attuo per liberarmi della mia personalità, non posso pretendere che faccia parte del realizzarsi della mia personalità. È quasi come se vi si sovrapponesse, vi si appoggiasse, ma non vi appartenesse. Pur con tutta la sua esibita tragicità, esaurisce nell'istantaneità quasi meccanica la sua stessa carica di tragico. Non può, al tempo stesso, spersonalizzarmi ed essere al culmine della mia personalità. Non so fino a che punto compiutamente mi liberi o se la sua effettiva capacità liberatrice sia meno intensa di quel che sembri perché tutta si risolva nell'istantanea, singolaristica volizione che riesce ad attuarla; so che, per quanto liberatrice sia, sembra predisposta perché io me ne liberi sollecitamente, non perché io ne sia liberato. Con tutta la sua singolarità, o proprio a causa della sua singolarità, non pare attuarsi come realtà che veramente mi appartenga. Infatti, questa morte per cui mi sarei deciso oggi è un atto

ritardato: sembra la realizzazione passivamente rinviata del gesto che avrei dovuto porre in atto ieri, che con molto maggiore lucidità e più coerente tempestività avrei potuto compiere rifiutando, all'inizio consapevole del vivere, la decisione esistenziale. Ora ha qualcosa di attardato. È più gesto che azione. Non per niente, per quanta sincerità d'ansia contenga, si addice più all'uomo estetico che all'uomo etico. Per quanto profondamente rispettabile essa sia nelle sue motivazioni, ha qualcosa di invincibilmente estetico. La sua stessa nobiltà ha in sé qualcosa di tanto puro da sembrare asettico: quasi fatto più per la clinica che per la storia.

La verità è che il mio desiderio conclusivo di *conoscere la morte*, di approfittare di questo mezzo non strumentale per avvicinarmi finalmente all'inesistenza che mi ha dominato sfuggendomi, in tanto ha senso in quanto sia il momento finale di una storia: la storia mia. Per questo scopo, il suicidio non serve: non è, appunto, la conoscenza che cerco. La meccanicità della pura volizione mi soddisfa sottraendomi l'esistere, ma mi sta innanzi con la sua estraneità più appropriandosi di me che dandomi la *chance* di un'estrema appropriazione.

La morte volontaria, in quanto *soggettivizza* il morire, lo sottrae, in parte, alla assolutezza dell'inesistenza, all'assoluto negativo di cui è rappresentante. Invece, resomi conto del primato dell'inesistenza sull'esistere, con quella assolutezza io voglio tentare di avere un conclusivo contatto morendo: scorgo in questa situazione-culmine la sola occasione che mi sia data di conoscere l'inesistenza. Essa, matrice e motrice del vivere, nel mio morire mi si rivela al di là di ogni utilizzazione: non ha più la funzione di incalzarmi trasformandomi in agente vitale così come io non ho più ragione di utilizzarla come energia originaria. Codesta duplice inutilità è per se stessa una sintomatica garanzia.

Per rispettare tale sopraggiunta inutilità, per cui, infine, non sono utilizzabile e non posso utilizzare, devo, però, accettare l'inesistenza come mi appare, quando mi appare, nella situazione conclusiva: devo rinunciare a soggettivizzarla, devo rinunciare ad assoggettarla, devo guardarmi, soprattutto, dal violare la segretezza furtiva della sua imprevedibilità.

La situazione-culmine non può essere la morte volontaria, che non mi raggiunge, ma è raggiunta: è da me deliberata, quasi sottratta alla occasionalità del morire, quasi ridotta a una falsa inesistenzialità manipolata. Per conoscerla nella intera sua inesistenzialità, la devo conoscere (come la nascita) quale *datum*, sottratta alle possibilità successive dei miei interventi esistenziali, fecondi di commutazioni e di trasposizioni.

A sua volta finale conversione dell'esistente, l'accettazione

dell'inesistenza è se medesima solamente se attua il proprio tentativo di conoscenza ultima come accettazione totale, che non smentisca l'oggettivazione etica, ma la confermi divenendo, in fondo, il momento radicale di quella oggettivazione, il punto d'arrivo di tutte le mancanze, di tutte le carenze, di tutte le insufficienze che mettono in moto la vita grazie alle loro insoddisfazioni. Quasi, nel negativo e nel positivo, loro simbolo. Promozione difficile, la morte si guadagna vivendo. Non può essere rapinata col semplice sfratto di un gesto istantaneo; deve essere meritata con accoglimenti, adesioni, ricezioni, capaci di realizzare l'approccio all'inesistenza. L'estrema consapevolezza partecipa così del processo di consapevolizzazione in cui l'esistente si compie, collaudando, provando, attestando la propria operante razionalità.

Lunga o repentina, la morte, come accesso all'inesistenza, non può essere improvvisata. Infatti, nella biologia e nella storia finiamo col prepararcela con preoccupata cura, ignorando, tuttavia, la nostra arte sottile. Solo a questa condizione essa diventa atto culminante di conoscenza: unico spazio conoscitivo in cui, alla linea di displuvio, l'esistere e l'inesistere s'incontrano. Se è vero che pochi conoscono la morte, è altrettanto vero che pochi sanno meritarsela riconoscendola quale massima aspirazione, quale suprema ambizione, perciò abbracciandola nella sua negativa totalità liberatrice, definitivamente segnalata dalla costatazione di Baudelaire: «C'est la Mort qui console». L'abbandono consapevole all'attinta beatitudine dell'inesistenza riscatta dalle fatiche dell'esistere, vissute come necessità trasfigurata in dovere; consente, infine, di toccare la compiutezza in cui tutte le assenze si verificano vanificandosi.

Preparata dalle inesorabili sottrazioni di tutti i giorni («Cum crescimus, vita decrescit»), la morte ha la negatività emblematica che, sola, può fare intendere, nella conclusiva conoscenza privilegiata, la positività dell'esistere accettata nel recuperante desiderio dell'inesistere, chiudendo coerentemente il ciclo dall'incognito all'incognito, dentro il quale il raggiunto silenzio non ha motivo di rinnovare o di rinnegare la speranza perché, *in gurgite tacito*, già la include.

APPENDICE SU GIUSEPPE CAPOGRASSI

ITINERARIO DI GIUSEPPE CAPOGRASSI*

* *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, XXXIII, s. III, f. 4, 1956, pp. 417-438.

Nel cedere, non senza perplessità e pentimenti, alla ambizione, forse gelosa, di ricordare Giuseppe Capograssi in questa rivista, che, per molti aspetti e per molti anni, è stata anche la sua rivista, non tento nemmeno di rievocare quella parte di Lui che è parte integrante di me. Mi affido, aridamente, con la freddezza della desolazione, alle notizie più o meno biografiche, contando sullo schema consueto del necrologio come sull'unico binario capace di guidare la penna, che vada per suo conto, se creda (e forse sbaglia) di dovere andare.

Questa «vita» andrà scritta – quando serenamente sarà possibile – con analisi attenta a non lasciarsi sfuggire nessuna apparente minuzia, perché sono i dettagli che hanno valore nelle vite come queste, povere di eventi esteriori e ricche di intimità. Bisognerà, forse, raccogliere dati e date perché nulla vada perduto o trascurato: perché tutto è prezioso in queste vite che hanno, appunto, il pregio di farci vedere, in ogni loro momento, quale prezzo possa valere l'esistenza di un uomo quando sia interamente spesa in quel servizio della verità, che non è alienazione, ma nient'altro che fedeltà dell'essere a se stesso, alla prima ragione per cui ad ogni individuo umano è dato vivere nel pieno rispetto di sé e della propria origine. Se è vero, secondo l'espressione manzoniana, che «la vita è il paragone delle parole», poche parole di un uomo e di un'opera sono riuscite a paragonarsi ad una vita così degna, facendo testimonianza della propria verità, della verità dello spirito in cui sono state concepite e vissute.

In attesa che la pazienza di quella amorevole raccolta di dati e date abbia la sua ora, affidiamoci al canovaccio delle notizie più note, o note a quei pochi che, nel privilegio della dimestichezza, gli furono più vicini. Già così, ad un primo grossolano abbozzo, questa vita presenta una sistematica compiutezza, che rende quasi egoistica la nostra tristezza disperata e mostra vano, se pure dolorosamente comprensibile, l'accorato rimpianto di chi lamenta che il disegno delle «ultime volontà» non sia stato delineato con nettezza di contorni od affettuosamente s'angustia al pensiero che, negli ultimi giorni, sia tardata – forse negli altri più che in Lui – la chiara consapevolezza dell'imminenza della fine. Non c'è nulla di incompiuto, infatti, in questa vita interamente realizzata: poche volte, forse, un destino si è svolto – per quanto è dato vedere – con logica tanto coerente: l'incompiutezza è soltanto in noi, nella debolezza dei discepoli e degli amici che non sanno concepire spenta quella vita ch'era sostegno di vita e che, col suo inatteso finire, diventa – per più d'uno – minaccia di sconforto. Che questa vita mostri una individualità tutta realizzata nel dono di sé appare già tirando le prime somme, frettolose e

maldestre.

Nato a Sulmona il 21 Marzo 1889, da questa nascita in Abruzzo nella fine dell'Ottocento vedeva segnata una parte del suo destino: in certe vite, anche il dato anagrafico ha un valore che fa storia. Non si può, infatti, pensare a Capograssi senza la nativa Sulmona: senza quello spazio in cui l'incombente montagna allunga la protezione della sua ombra sull'alta città, carica di una storia pronta ad intrecciarsi, ma non a confondersi, con la storia della nazione unificata; senza quel tempo, in cui i vecchi potevano parlare ancora, all'adolescente pensoso, di Napoli «capitale», con l'ampia reggia che di fianco al mare schiera, sulla facciata vasta, i maestosi re del suo lungo regno (perciò Egli vorrà, nelle sue lunghe passeggiate napoletane, fermarsi, ogni volta, come in un rito, davanti a quella facciata e ripetere, scandendo, a chi l'accompagna, gli otto nomi di quei re quasi leggendari imparati, un giorno, dai «vecchi di Sulmona»). Senza l'Abruzzo nativo, non si capisce il Capograssi ancestrale, nella sua natura schiva: il Capograssi sempre signorilmente socievole nella ospitale socievolezza dettata da un bisogno morale e voluta dalla celata, pure evidente, tradizione aristocratica, tuttavia sempre difeso, involontariamente, da un residuo invincibile di pudica, sensibilissima necessità di isolamento e di istintiva solitudine; sempre aperto, inesauribilmente, alla novità di qualunque esperienza spirituale moderna, eppure consapevole della incomparabile nobiltà dell'antico. Nella formazione morale ed intellettuale di Capograssi ha un'importanza essenziale la biblioteca familiare di Sulmona, in cui, accanto alle opere di Silvio e Bertrando Spaventa, amici di famiglia, erano i volumi ingialliti dei dottori della Chiesa, donati o suggeriti dai bibliotecari di Montecassino, o le polverose «comparse» dei grandi avvocati del Settecento e dell'Ottocento napoletano. La curiosità intellettuale di Capograssi giovane, abbonato alle riviste d'avanguardia del Novecento italiano (tutte le sue complesse, polivalenti considerazioni sul «fenomeno Papini» nella cultura italiana non saranno certo dimenticate da chi ha avuto la ventura di ascoltarle) e lettore specialmente di libri e periodici francesi, evitava la dispersione dell'autodidatta geniale principalmente per l'influenza viva delle vecchie opere allineate nei tarlati palchetti della biblioteca di Sulmona, che il suo ingegno in fieri – con originalità già in contrasto con i dotti luoghi comuni dominanti – avvertiva legate, per vincoli sotterranei, alla cultura successiva assai più di quello che la stessa cultura successiva, per obblighi polemici e per civetteria di modernità, fosse disposta a confessare. Nasceva così una delle caratteristiche della intelligenza di Capograssi: il possesso di una cultura ignara di soluzioni di continuità perché capace di vedere in ogni parola scritta la battuta di un unico, plurisecolare discorso (la riluttanza di lui alle preoccupazioni filologiche ne era una conferma: il

testo non doveva contare che come messaggio: perciò, per esempio, non solo Agostino, ma anche Dante, erano conosciuti da Lui, con stupefacente completezza ed infallibile memoria, in edizioni addirittura arcaiche, ammodernate e vivificate nell'attimo in cui, con mossa improvvisa, quasi con uno scatto, afferrava il libro per rileggere il passo o ripetere la terzina; ma un istante dopo, chi avesse guardato con filologica diffidenza il testo antiquato, poteva aver la sorpresa di constatare, proseguendo il discorso, come a Lui non fosse ignota nemmeno l'ultima tesi di Gilson su Agostino o l'ultimo scritto di Barbi o Casella su Dante). Insomma, la biblioteca di Sulmona arginava, con la sapienza del passato, quell'impeto appassionato, quasi rischioso, di conoscenza, che durerà sempre, insaziabile (sempre: fino in ultimo: perfino nei giorni dolorosissimi della clinica, prima che l'operazione, affrettando i tempi, lo inducesse ad un solo pensiero, ragionava sui chiarimenti ottenuti dai medici intorno alla sua malattia ed alle nuove tecniche di cura, con riflessioni che, prima che commuovere, colpivano il visitatore per la sistematicità con cui lasciavano intravedere tutta una sorta di filosofia della chirurgia o, più in alto, tutta una metafisica del male fisico). I libri di Sulmona, dunque, avevano il merito di ammonire che la vita dell'intelletto ha radici remote e nascoste, ignorate dalla cultura aperta ai soli interessi del secolo; avevano il merito di fornire all'ingegno di Lui quell'*humus* particolare che lo orienterà sempre verso il raro e il dimenticato, ma, per la classicità della tradizione ispiratrice, gli eviterà la stravaganza raffinata o il paradosso meramente letterario.

Accanto ai libri di Sulmona, altri maestri influivano, nei primi lustri del secolo, sul giovane, costretto, per ragioni di studio, ad allontanarsi presto dalla sua città (né per questo abituatosi mai, come confessava, al dolore del ripetuto distacco dalle persone e cose care, o all'ansia, mai vinta, del partire, del viaggiare). Influivano su di Lui i maestri del ginnasio-liceo di Macerata, meno influenti, tuttavia, della voce del poeta che ammoniva dalla vicina Recanati (al quale Egli dedicherà una pagina finissima) o del tremolare del mare lontano che, nei giorni lucidi, si concedeva alla vista del giovane esperto di paesaggi montani. Più tardi, finiti gli studi medi superiori, varcata la Porta Napoli di Sulmona (quella Porta che sarà menzionata dai giornali del 25 Aprile '56, quando Egli l'attraverserà per l'ultima volta, per ritornare definitivamente nella sua città, fra due ali luttuose di concittadini commossi) un altro maestro doveva accoglierlo in Napoli ex capitale: lo zio materno, Nunzio Faraglia, archivista e storiografo egregio, specialmente conoscitore perfetto di storia meridionale, nume tutelare dell'antico edificio dell'Archivio di Stato di Napoli, nel cui chiostro il tenace platano di S. Benedetto sembra voler fuggire, col verde deciso dei suoi toni, la polvere di troppe memorie e di troppi scaffali. La

Napoli dei primi lustri del secolo, particolarmente ospitale verso gli ingegni abruzzesi, accoglieva il giovane col fascino dei libri sapientemente indicati dalla mano affettuosa dell'erudito zio, ma, ancor più, con l'incanto della sua vita «brouillante» disordinatamente gettata, con spreco eroico, nei suoi vicoli stretti, che riescono a difendersi, col nerofumo del loro tufo uso, perfino dal pieno sole mediterraneo: qui, tra le ombre di Piazza S. Gaetano o di S. Biagio dei Librai, un'ombra soprattutto attraeva il giovane Capograssi: l'ombra, irrequieta e seducente, di Giambattista Vico. (Se sul Vico il Capograssi maturo scriverà cose tra le più nuove ed acute che siano state scritte sul tormentato argomento, se il vichismo di Lui appare evidente in tutti i suoi scritti, editi e, forse, inediti, bisogna dire che Vico non è *un* autore, ma *l'autore* di Capograssi, il più congeniale: congeniale nel perenne rimuginare alcuni grandi temi, in cui tutto rientra; congeniale nella capacità di legare, nell'unità della storia concreta dell'uomo, filosofia e giurisprudenza; congeniale nella volontà di andare a cercare il vero e il certo nelle strade battute dalla povera gente, che quotidianamente, vivendo il proprio destino, silenziosamente conviene nelle idee che presiedono allo sviluppo dell'uomo o che, abbandonate e tradite dall'uomo, gettano l'umanità nelle catastrofi in cui essa sembra, di tanto in tanto, sprofondare).

Gli incontri, personali ed ideali, di Napoli erano tali da preparare, con preparazione preziosa, lo studente universitario ad una consapevolezza precoce, motivo di stima e compiacimento per quei maestri dell'Università di Roma cui il solitario allievo permetteva, nella sua timida fierezza, di gettare uno sguardo attraverso qualche spiraglio della sua anima giovanilmente scontrosa. Nella discussione della tesi di laurea in Giurisprudenza sul problema dello Stato (divenuto poi il *Saggio sullo Stato* pubblicato nel 1918 e dedicato a Vittorio Emanuele Orlando, senza che mai l'Orlando l'abbia saputo) il laureando Capograssi, sostenuto dalla fiducia del relatore Luzzatti, era in grado di difendere con acume ed energia le sue opinioni, in polemica deferente con Filomusi-Guelfi; e con lo stesso Filomusi discuteva la tesina intorno ad un elegante caso di diritto successorio (con vivacità ancora giovanile brillavano gli occhi all'ex-laureando che – capitato occasionalmente il discorso – si divertiva a raccontare questi piccoli, antichi particolari, mai raccontati, ad un ex alunno che con Lui aveva discusso, a suo tempo, la sua tesi di laurea; e l'ex alunno – il Giovedì Santo del 1956, sei giorni prima del fatale intervento chirurgico – da quell'arguta vivacità di memoria, da quell'apparente facilità di parola, si illudeva di poter trarre lieto auspicio). Le lezioni ascoltate alla vecchia Sapienza mettevano così in alto sulla loro cattedra, agli occhi di Capograssi, docenti illustri ed austeri come Filomusi, Orlando, Pantaleoni, Luzzatti, da convincere il

laureato a non tentare nemmeno le strade che tanto in alto sembravano condurre (solo più tardi ai suoi occhi disincantati l'Università apparirà nella reale miseria e reale grandezza e perciò solo più tardi si riterrà non indegno di tentare la prova). Nella sua sincera umiltà, riservava a sé vie, almeno in parte, più modeste. Ma non a lungo doveva rimanere negli uffici legali di una società per la bonifica dell'Agro Romano chi colpiva sempre l'attenzione dell'interlocutore con la penetrazione dei suoi giudizi, con l'originalità dei suoi argomenti, con la profondità della sua preparazione. La quale, intanto, cresceva per suo conto con una incredibile esperienza di letture che, nella foga inesausta, avrebbe potuto essere perfino disordinata se una ferma passione di verità non avesse provveduto ad ordinarla. (Devono essere questi gli anni più densi di Capograssi *bouquiniste* quasi raddomantico e lettore impetuoso, tutto intuitivo: quelli da cui è nata la sua prodigiosa cultura filosofica, giuridica, economica, storica, letteraria; da questa cultura, in cui davvero *tutto si teneva*, veniva fuori, quasi per sortilegio, al momento opportuno, nel luogo opportuno, il ricordo della «cosa letta», incastonata nel discorso con una pertinenza tanto viva da far corpo col discorso stesso per perdere qualsiasi carattere di «citazione»: il verso più raro di Verlaine interveniva, così, a chiarire inopinatamente una situazione giuridica, riportata, con questo mezzo, alla natura di atto di vita; un giudizio espresso nella più dimenticata lettera di Spinoza dava il senso ad una critica letteraria; una frase di Fénelon era spunto al commento di un drammatico fatto del giorno. I libri, ammucchiati un po' alla rinfusa sui lunghi scaffali del suo studio, sembravano quasi rispondere all'appello del mobilissimo indice che li additava, sembravano animarsi intorno a Lui come in una specie di *carillon* surrealista messo in moto da un'evocazione di magia). Questi anni di lavoro professionale e, più, di raccoglimento, devono essere stati quelli in cui l'inquietudine spirituale del giovane si andava trasformando nella compiuta consapevolezza dell'anziano, maturando esperienze decisive. (È probabile che tra il primo ed il secondo decennio del secolo, Capograssi abbia concluso le sue intime meditazioni sulla crisi modernistica, da Lui seguita con interesse appassionato. Sugli orientamenti di quelle conclusioni devono avere influito non poco Newman e Blondel; ma hanno influito non poco anche le conversazioni con un frate dotto ed esperto, il missionario Giovanni Genocchi, che, per la nobiltà e mobilità della sua figura morale, deve essere stato per Capograssi, e per molti altri, quello che Capograssi è stato per molti di noi. Ho intuito questa verità da alcune parole di Capograssi in proposito e ne ho avuto conferma dalle righe, quasi sproporzionatamente commosse, che mi ha scritto in una di quelle cartoline sbilenche che non riceveremo più – per ringraziarmi

dell'invio del ritaglio di un elzeviro dei «Corriere della Sera» del 19 Agosto '54, nel quale, con l'abituale finezza, Pietro Paolo Trompeo, nella speranza di fermare l'attimo del «Tem po ritrovato», rievocava, in brevi e fitti periodi, Giovanni Genocchi). Si formava, probabilmente, in quegli anni, entro di Lui, una convinzione che è fondamentale per comprendere il suo pensiero e che si può esprimere con parole lasciate cadere, al solito occasionalmente, incidentalmente, da Lui, nel corso di una recensione (diceva sempre che le parentesi contano più del discorso). Sono parole che hanno un valore quasi programmatico, se questo aggettivo potesse usarsi per un pensatore tutto spontaneità: «L'esperienza moderna non si può saltare (...); veramente l'essenziale è comprendere questa esperienza, trovare le vie per cui l'anima moderna, lacerata dalla necessità di fare e dalla insoddisfazione del fatto, possa riaccostarsi alle grandi conclusioni della fede, dalle quali è così lontana; vale a dire dai principî, dalle realtà, dai metodi che la cultura moderna – qualunque cosa si dica – ha scoperto, dedurre l'indicazione profonda di quelle conclusioni».

La convinzione che queste fossero le vie da seguire e l'ansia di seguirle facevano sì che l'avvocato non si sentisse soddisfatto della sua attività professionale, alla quale tuttavia non mancava il successo, specie in Consiglio di Stato, specie in questioni difficili ed alte. Solo la filosofia, e il diritto come filosofia, potevano permettere di battere le vie intraviste. Era naturale, quindi, che più che alla pratica ed ai grandi pratici del diritto (tra i quali ammirava soprattutto gli ultimi conoscitori del diritto romano sentito e vissuto come diritto vigente, a cui ricorrere nei casi controversi) volgesse lo sguardo alle idee matrici del diritto o a quegli scienziati del diritto che, pur coltivando soprattutto questo o quel ramo della scienza, non ne dimenticano mai l'unità profonda: i contatti avuti da Capograssi con Giuseppe Chiovenda e, più tardi, con Santi Romano e Francesco Carnelutti obbedivano principalmente a quest'ultimo bisogno. Ma quest'ultimo bisogno poteva essere pienamente soddisfatto soltanto da una meditazione filosofica che riflettesse su quell'unità dell'esperienza osservata negli insostituibili ammaestramenti ottenuti dalla pratica, specialmente dalla lite, dal processo, dalla lotta per il diritto (Egli ha scritto, con frase tipicamente sua: «Si può dire che il filosofo sia colui che ha il solitario e singolare compito di raccogliere le lezioni segrete della vita e di esprimerle»). La costruzione della filosofia di Capograssi nasce da qui. I quindici anni circa che vanno dal *Saggio sullo Stato* (1918) agli *Studi sull'esperienza giuridica* (1932), passando attraverso i libri *La nuova democrazia diretta* (1921), le *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* (1921), l'*Analisi dell'esperienza comune* (1930) ed una miriade di contributi quantitativamente minori, sono punteggiati da pubblicazioni che rivelano un pensiero che si è fatto con

caratteristiche autonome: non sono pagine da accumulare e da diffondere, ma produzioni, confessioni necessarie, aspetti di un'espansione di vita. (Soleva dire, a proposito del pubblicare o non pubblicare: «Non si tratta di scrivere o di non scrivere: l'albero mette i frutti quando deve». E a proposito della diffusione degli scritti, soleva rispondere a coloro che scherzosamente gli rimproveravano l'impegno che metteva nell'occultare, sequestrare, talvolta anche materialmente, le proprie pubblicazioni: «La mia ambizione sarebbe che i miei scritti giacessero pressoché ignorati, ma, fra anni, così, su una bancarella, un lettore – per esempio uno come il nostro povero Lopez – aprisse una pagina quasi a caso e si fermasse a leggerla, e la sentisse come una lettera scritta a lui ignoto, da anima ad anima»). Il libro più impegnativo di questo periodo è, senza dubbio, *l'Analisi dell'esperienza comune*, quello in cui l'autore si scopre forse di più, tentando vincere col ragionamento serrato la sua malcelata o, talvolta, dichiarata misologia, rivelando le sue «fonti»¹, abbandonandosi, infine, al crescendo dell'entusiasmo che liricamente tra spare dall'ultimo paragrafo, il quale, scritto in un periodo di vacanza estiva a Sulmona, durante l'isolamento assoluto creato, nella stessa natura, da uno scrosciante acquazzone, si conclude, come altri libri e scritti di Lui, con un riferimento che è, al tempo stesso, certezza e invocazione: «La vita sarà giudicata. Come nella esperienza giuridica l'azione è considerata così vitale valore da essere giudicata nelle sue precise e minute particolarità, così nell'ultima esperienza, nella quale si celebra la relazione tra il soggetto finito e Dio, la vita sarà giudicata. Il giudizio che si celebra nell'esperienza giuridica è come il simbolo e quasi una lontana immagine del giudizio a cui l'intera vita è sottoposta e d'altra parte se questo giudizio finale e totale non sussistesse, non sarebbe assurdo il parziale giudizio sopra una singola azione, quando mancasse il giudizio sulla totalità delle azioni? Sarà giudicata: ma quale vita potrà sostenere il giudizio della infinita Purezza? Il male è così intrinseco all'anima così connaturato con l'anima che sembra impossibile sostenere quel giudizio. Tale è il male che persino in questa estrema posizione della fede l'animo vacilla l'animo è riassalito da un più terribile *responsum mortis*. *Quis sustinebit?* Ultimo assalto del male! Ed il soggetto lo vince, dichiarandosi vinto riconoscendo che da sé vincere non può, che, solo dall'infinita misericordia di Dio può venire e la buona volontà e l'aiuto e la salvezza. In quest'ultimo riconoscimento il soggetto raggiunge per quanto è in sé, la verità profonda della vita: quasi muore a se stesso, e in questa morte che è il suo più vero atto di libertà, trova la sua liberazione. Anche nel male la sua libertà era apparsa, anche nel male il soggetto è rimasto solo nella sua nuda e suprema individualità, ma nel male questo rimaner solo è vera solitudine vera morte. Qui pure il

soggetto rimane solo nella sua nudità, ma dinanzi a Dio, ed in questa solitudine egli rigetta da sé ogni cosa, nessuna cosa più lo sostiene, e così tragicamente crocifisso nella sua umanità leva la sua speranza sino a Dio. Come Giobbe, il soggetto nell'ombra stessa della morte pronuncia la parola della vita: *scio quod Redemptor meus vivit*. Qui col desiderio e la speranza di un nuovo principio di vita la azione umana veramente finisce. Solo Dio può continuarla. E Cristo la continua»².

Se nell'*Analisi dell'esperienza comune* è l'esposizione più sistematica e più «generale» della filosofia di Capograssi, nel *Problema della scienza giuridica* (1937), che, finoggi, è, quasi certamente, l'opera maggiore, direi il capolavoro (forse destinato a rimanere tale, perché della «Descrizione dell'esperienza giuridica» quasi certamente non si potrà conoscere, purtroppo, che la sola parte iniziale, consegnata all'editore nel Gennaio del '56) appare, integralmente organica, la sua concezione del diritto come «azione dell'azione», come «salvezza dell'azione» (Bisognerà studiare a fondo questa concezione nuovissima, in tutti i particolari, giacché si tratta di qualcosa di assolutamente originale soprattutto perché arriva al riconoscimento dell'universalità del valore del diritto partendo non da un concetto, non da un'idea, non da un ideale, ma dai risultati della moderna scienza del diritto: del diritto positivo. Chi presenta Capograssi come un esponente del «giusnaturalismo», *tout court*, non ha letto Capograssi: una delle novità della sua filosofia giuridica è proprio nel suo partire dai risultati della scienza del diritto positivo e nel suo continuo, tenace rifarsi ad essa, nel suo ammonire i «filosofi del diritto» che ad essa bisogna rifarsi e rimproverare severamente quelli che non vi si rifanno e le volgono le spalle come a realtà superflua alla loro pura filosofia).

C'è quasi da meravigliarsi che tutte queste opere così vive, per nulla «universitarie», abbiano portato Capograssi alla cattedra. Ce l'hanno portato, malgrado la sua iniziale riluttanza, per l'azione di persuasione di alcuni (tra cui Egli ricordava, con riconoscenza, Dionisio Anzilotti), e per la convinzione, lentamente formatasi in lui stesso, della impossibilità di continuare a scrivere e meditare soltanto nel tempo lasciato libero dalla professione forense, sempre più pesante. Del resto, perfino su questo uomo che *docente*, nel senso scolastico, non è stato mai, che non sentiva l'occulta poesia dell'aula e delle scolaresche come tali, ma aveva bisogno sempre di parlare, nella scolaresca, a quei pochi *individui* noti ed amati, la scuola, perfino la scuola come comunità ed «organizzazione», non poteva non esercitare il suo fascino: forse Egli intravedeva, malgrado non volesse confessarlo nemmeno a se stesso, che la cattedra era fatta per aiutare la sua vocazione di pescatore di uomini. Le prove, imprevedute, dei concorsi universitari, se potevano servire a ciò, acquistavano un senso: così,

dopo avere chiesto ed ottenuto l'abilitazione alla docenza in Filosofia del diritto (da una commissione composta, se non sbaglio, dal Del Vecchio, dal Ravà e dal Bartolomei), dopo avere attivamente esercitato la libera docenza presso l'Università di Roma, quale apprezzato, incoraggiato collaboratore del Del Vecchio, saliva in cattedra nel 1933, sostenuto soprattutto dalla stima di Giorgio Del Vecchio, Santi Romano e Benvenuto Donati. Incominciavano così gli anni dell'insegnamento; incominciavano a Sassari, in tempi in cui preoccupazioni gravi per la salute di familiari gli facevano affrontare con l'animo triste le traversate ventose, rallegrate soltanto dalla compagnia dei nuovi amici che si andava facendo, in maniera tutt'altro che accademica, nell'ambiente accademico, obbedendo a quell'impulso che lo spingeva sempre, per la via dell'amicizia, a vedere, in ognuno, l'anima di ognuno, e a legare le anime, così conosciute, tra loro: l'amicizia che *religat animas* è già religione. (È impossibile non pensare a Lui, al suo modo di concepire e vivere l'amicizia, leggendo, oggi, le righe che Egli ha scritto a proposito di Lopez De Oñate: «L'amicizia era per lui una realtà, la più certa realtà dell'esistenza. Sembra strano a dirsi, in questa società caratterizzata dalla immane solitudine degli animi, già profetizzata dal Vico, ma il fatto è che egli credeva con tutta l'anima alla amicizia (...). Quel suo generoso donare a ognuno idee intuizioni fatiche ed azioni era straordinario in quella intensità ed in quella misura: era, e questo è il singolare, un donare continuo con un dono adeguato alla propria ed intima individualità dell'amico (...). L'amicizia era appunto in lui un vero modo di vita; e che fosse un modo di vita era dimostrato dal fatto, che si può qualificare come unico, del suo instancabile attivarsi per far conoscere l'amico all'amico, quell'attivarsi perché gli amici si conoscessero tra loro, perché si ampliasse la cerchia non delle sue amicizie, ma delle amicizie»). Per la sensazione avuta in questo tempo di poter credere nella scuola, cioè di poter fare della scuola un ambiente di amicizia, addirittura una scuola di amicizia, Capograssi ricordava con particolare dizione la sede di Sassari, che con i nuovi incontri e con le «sere di Maggio di Sardegna così piene di usignuoli» (da Lui singolarmente citati, con citazione davvero extragiuridica, a conclusione del fondamentale saggio *Intorno al processo*, dedicato alla memoria di Giuseppe Chiovenda), gli aveva alleviato il grave disagio della lontananza dagli affetti romani. Il primo contatto con la vita dell'Università era per Lui, più che altro, la scoperta di una nuova possibilità di rapporti umani, nuovi soprattutto per la novità rinnovantesi che vi portano i giovani con la loro presenza, la loro curiosità ingenua e diffidente. Per Capograssi, la scoperta di nuove possibilità di contatto umano non poteva essere che esperienza di relazione con altre anime; non esistevano, per Lui, nella scuola, altri

problemi: la lezione non esisteva, se non come «ragionamento ad alta voce», o, meglio, ricerca sommessamente parlata a pochi, sconcertati ascoltanti; l'esame non esisteva, se non come difficile e severo giudizio di accertamento di una preparazione individuale, auscultata in un tentativo troppo individualizzante per consentire l'approssimativa giustizia di un giudizio medio; le possibilità della scuola, per Lui, non erano qui, ma nella conoscenza che promuoveva fra individuo e individui, fra insegnante e studenti, discenti, l'uno e gli altri, perché tutti accomunati dalla volontà di comprendere la vita, dalla opportunità di fondere la prudenza e le verità già capite dall'anziano con l'imprudenza speculativa e la capacità di meraviglia dei giovani. Per Capograssi, la gioventù non era tale, rispetto alla scuola, che per questo: per il resto, il giovane era, come ogni uomo, un'altra persona a cui bisognava accostarsi con amicizia per seguirla con amore: derivava da ciò l'assenza, in Lui, di qualsiasi forma di paternalismo pedagogico e un istintivo rispetto della personalità dell'alunno, rispetto che era forse l'iniziale ragione dell'attrattiva esercitata da Capograssi insegnante: la severità con cui le mete erano indicate non era un fatto scolastico, ma un semplice richiamo alle difficoltà della vita come duro impiego per tutti: la stessa severità, sempre temperata da scherzosa indulgenza, diventava così motivo di pareggiamento psicologico e morale fra l'anziano e i più giovani, quindi momento del sostanziale riguardo dell'uno verso gli altri, quindi occasione di attrazione. In fondo, capitava ai discepoli quello che capitava a tutti coloro che gli si avvicinavano: se ne sentivano attratti e respinti: li attraeva magneticamente verso di Lui la loro parte migliore, li respingeva da Lui la resistenza della loro parte peggiore: i colloqui con Lui erano, al tempo stesso, godimento e tormento, perché fa bene e male sentirsi denudare l'anima, qualunque essa sia. E proprio questo Egli faceva con le sue parole, certamente senza volerlo: lo faceva appunto perché non si proponeva di farlo: non inquisiva mai: voleva soltanto capire, il più profondo possibile, l'altro e, per capirlo, doveva amarlo: in quel momento l'altro si sentiva rivelato a se stesso (infatti ha scritto: «Capire qualcuno è sempre cercare di risentire e provare di nuovo le sue esigenze le sue questioni le sue crisi: quello insomma per cui qualcuno ha sofferto»). La seduzione, ben nota, del Capograssi colloquiale – di cui la pagina dà solo il riflesso – proveniva da questi motivi più ancora che dal dipanarsi estroso della sua conversazione: non era un giuoco di arabeschi verbali o un monologo incantevole o una sintesi di dottrina condensata: era molto di più: era un indefinibile aprirsi di una coscienza all'altra per capire e per capirsi. Obbediva a questo impulso anche il colloquio di carattere culturale e, almeno nelle intenzioni (ma solo nelle intenzioni), quasi tecnico. Molti che sono andati da Lui per parlargli di questo o quel loro lavoro in

gestazione sanno come Egli riuscisse a muovere, disordinandole ed ordinandole, le loro idee, non sulla base di questa o quella loro esposizione, ma magari ignorando completamente i loro particolari propositi: talvolta il ragionamento sul tema non era che accennato e poi passava oltre, si perdeva per i mille rivoli a cui doveva abbandonarsi (il colloquio doveva rimanere sempre assolutamente libero: il tentativo di imbrigliare un colloquio, di arginarlo in qualche modo, era tra le poche cose che irritava, se pure impercettibilmente, Capograssi), tuttavia finiva con l'essere, malgrado l'apparente silenzio esplicito, illuminato di luce nuova, orientato verso fini più chiari, quasi improvvisamente maturato. Il suo «far scuola» era questo.

Per un insegnante di questo tipo, i mutamenti di sede non potevano essere che occasione di conoscenza di nuovi amici, vecchi e giovani, o di scoperta di nuovi paesaggi di poesia: nel suo ricordo, infatti, le sedi del suo *cursus* didattico – dopo Sassari, Macerata, Padova, Napoli – o coincidevano con nomi di persone amiche o ritraevano immagini di cose divenute familiari: erano le immagini del ritrovato tremolio della marina lontana a Macerata, delle cupole del «Santo» a Padova, dei fiumi attraversati, in treno, sotto il sole, luccicanti ancora nella cadenza scandita con cui Egli ne ripeteva, come ritmando, i nomi a chi, quasi sulle stesse rotte ferroviarie, seguiva periodicamente quei percorsi. Delle varie sedi universitarie non rievocava mai i ricordi puramente accademici, come facciamo di solito, con prosaica monotonia, noi professori: se rievocava qualche episodio tipicamente universitario era specialmente per sorridere benevolmente dello zelo, benemerito e petulante, di qualche ex preside o di qualche ex rettore, o magari, e più spesso, per sorridere di se stesso, ex rettore di Macerata (è inutile dire che, malgrado questa autoironia, il compito di rettore fu da lui esercitato con prudente intelligenza e precisa nozione delle esigenze, presenti e future, dell'istituzione affidatagli). Ma, delle sue sedi di insegnante, Napoli soprattutto realizzava perfettamente la sua aspirazione a trovare nella vita delle città la vita della loro poesia (di alcune città, viste o mai viste, sapeva tutta la storia, pietra per pietra, con sbalorditiva precisione, la quale negava se stessa solo per dissolversi in una specie di erudizione sentimentale aperta a tutti gli incerti della fantasia). Napoli gli regalava un prezioso dono di nostalgia, una incomparabile possibilità di ricerca del tempo perduto: i giorni di lezione erano anche un pretesto per ritornare, in nuova compagnia, sugli antichi selciati sconnessi della Spaccanapoli della giovinezza, quasi per constatare se ad Ottobre la vecchia (non importa se una vecchia, per dir così, nuova: mutata ed eterna) vendesse ancora i «coppetti» di caldarroste all'angolo del palazzo dove aveva abitato lo zio; se, a Novembre, sotto l'arco di S. Gregorio Armeno incominciasse ancora sulla soglia dei «bassi» l'esposizione dei pastori per il presepe;

se, a Dicembre, le «botte» sparate nei vicoli dagli scugnizzi costituissero ancora un allegro, fastidioso rischio per il passante; se, a Gennaio, il 17 di Gennaio, si accendessero ancora i falò di «S. Antuono»: ed era melanconia e letizia per Lui, ogni volta constatare che, negli usi tradizionali, Napoli continuava puntualmente, anche quando, negli anni di guerra, continuare, cioè sopravvivere, non le era facile. (Allorché, negli ultimi mesi del suo decennale insegnamento nell'Università napoletana, prima del trasferimento all'Università di Roma, volle soggiornare nel cuore della vecchia Napoli, nelle nude stanzette della foresteria del convento francescano annesso alla Chiesa di S. Lorenzo Maggiore, onusta di secoli e di memorie, qualche suo discepolo ebbe l'impressione che Egli volesse concludere così un riuscito esperimento di nostalgia).

La resistenza della povera gente, aggrappata alla puntualità ricorrente delle proprie tradizioni anche nei rischi e disagi di guerra, era per Lui motivo di speranza nella sopravvivenza dello spirito tenace dell'umanità in anni in cui lo spirito sembrava sopraffatto dalla bestialità delle passioni scatenate, in particolare dalla furia demoniaca di alcune esperienze politiche. (Pronto a riportare tutto all'eterno, Egli dava, su uomini e parti politiche, giudizi sereni, sempre imprevedibili, spesso singolarmente motivati, da cui la politica usciva diseroicizzata per il fatto stesso d'essere riportata ai valori di una storia veramente universale: solo il fenomeno nazionalsocialistico, specie nel momento in cui esplose in tutta la sua tragica forza distruttiva, ebbe in Lui un giudice di una severità categorica. Perciò, a guerra finita, l'indulgenza verso tutti i soccombenti della lotta politica lo sospinse a dimenticare le piccole noie sopportate, per esempio le pressioni subite al tempo della sua coraggiosa conferenza sul «Significato dello Stato contemporaneo», che è del 1941; lo indusse a promuovere e firmare, il 10 Luglio del 1944, con altri insigni maestri di diritto, il *Manifesto dei giuristi* contro i pericoli della retroattività della legge penale insiti nelle norme sull'epurazione politica, documento che, nel secondo dopoguerra italiano, rimane come rara testimonianza di imparzialità e di inalterabile fede nei valori della civiltà giuridica; ma quell'indulgenza non lo convinse a mitigare la severità radicale della sua condanna dei crimini di guerra nazionalsocialistici e gli dettò, in nome della ribellione della coscienza morale, le frasi dure scritte nel saggio *Il diritto dopo la catastrofe*, che contengono un'apologia, senza incertezze, della sentenza del processo di Norimberga, approvata, elogiata come richiamo alla responsabilità della «autonomia reale, volontaria, personale» dell'individuo, fatto responsabile anche dell'ordine internazionale, «addirittura costituito giudice del comando dello Stato, censore della volontà dello Stato»).

Passate *les années troubles*, il ritorno degli ordinamenti universitari

al regime di libertà, vedeva Capograssi designato dalla fiducia dei colleghi delle Facoltà giuridiche a componente la prima Sezione del Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, con designazione ripetutasi significativamente, in votazione plebiscitaria, per ben tre volte, nel 1948, nel 1951, nel 1954: non è esagerato dire che la costante designazione di un simile rappresentante presso il Consiglio Superiore fa onore alle Facoltà giuridiche delle Università italiane e testimonia della loro sostanziale serietà: dall'eletto esse, infatti, non potevano attendersi altro che una combattiva, abile difesa della giustizia, nessuna tutela di interessi particolari. Anche come consigliere superiore Capograssi rimaneva se stesso: disposto ad interessarsi di qualunque questione, grande o piccola, o minima (non per niente aveva letto nel suo Pascal: «Le juste agit par foi dans les moindres choses»), pronto a battersi, ove per giustizia fosse necessario, contro tutti (nessuno escluso) e a favore di chiunque, appassionato all'esperienza nuova in cui era capitato, non conosceva, perfino in una sede fondamentalmente amministrativa, casi burocratici: ogni caso burocratico diventava per Lui un caso umano, come decisione riguardante il destino di una persona: così, gli amici e i discepoli che avevano trepidamente temuto che il lavoro del Consiglio Superiore lo avvolgesse nelle spire delle esigenze amministrative assistevano alla curiosa trasformazione dell'amministrazione in vita etica, in aperta curiosità di nuove vicende umane, in opera volta a lenire preoccupazioni ed affanni: in *carità*, intesa non come astratta aspirazione e libresco ideale, ma applicata a tutti i momenti, a tutte le situazioni del vivere. La questione arrivata sul tavolo del Consiglio Superiore come pratica da discutere ed evadere diventava, nella mente e nella parola efficacissima di Capograssi, il problema, uno dei problemi, dell'umanità affaticata, inquieta nelle sue cure, dolorante nei suoi affanni, quindi degna, a sua volta, di cure e di affanni lenitivi. Per far fronte in questa maniera ai doveri del suo ufficio, Capograssi lasciava aperta la porta della sua casa a tutti i bisognosi mossi da qualche diritto, vero o presunto, da salvaguardare: accolto così, il noioso postulante diventava l'uomo bisognoso di aiuto, vedeva trasformato il suo stato psicologico e morale, finiva – ottanta volte su cento – col trasformare se stesso, mutando la propria interessata, querula richiesta in origine di amicizia e di turbata ammirazione, feconda di sentimenti tutti disinteressati. Capograssi operava queste metamorfosi quasi miracolose (tali soprattutto a chi conosca la durezza dei cuori in preda ad ambizioni o preoccupazioni accademiche) perché rifiutava di difendersi con la diffidenza, ma partiva sempre da una presunzione di verità e di veridicità nell'altro, finendo col costringere l'altro a quella verità e veridicità, spesso accettata, inizialmente, solo per calcolo. Ma in

questo mezzo di conversione, involontariamente usato da Capograssi, non c'era nessuna astuzia: c'era soltanto la volontà di guardare con *oculus simplex* per vedere con chiarezza, cioè per leggere con chiarezza nell'anima altrui, spesso appannata dalla vischiosa reciprocità dei sospetti.

In fondo, la seducente originalità di Capograssi uomo era tutta qui: nel suo saper essere sempre veramente a fianco di ogni altro individuo, per addolorarsi con lui nel dolore, per rallegrarsi con lui nella gioia: a rigore, non faceva che applicare semplicemente la semplice ricetta paolina della carità: il fatto è che pochi uomini hanno la capacità, forse la vocazione, di applicarla integralmente: la grandezza di Capograssi era proprio nella fedeltà a questa sua capacità o vocazione, nella quale non pochi finivano col sospettare (e continuano a sospettare) la segreta presenza di una grazia santificante. Vivere, per atto di amore, la vita degli altri, nei loro dolori e nelle loro gioie, nei dolori ben più frequenti delle poche gioie vere, è fatica sovrumana: forse, l'egoismo di tutti, di quasi tutti, non è che una difesa istintiva da questa torturante, insopportabile fatica, che era la fatica, anche fisica, anche fisicamente palese, che Capograssi sopportava nel suo corpo minuto, nel suo pallore consunto, nelle sue mani nervosamente febbrili: non si resiste a lungo alla fatica di adottare il dolore degli altri come nostro dolore, per aggiungerlo alla quantità che ne è già data a ciascuno di noi.

Questa fatica affrettava il deperimento fisico di Capograssi, irrobustendone, perfezionandone l'espansione morale, tanto estesa, negli ultimi anni, da esser vista, notata, perfino dai potenti, cioè da coloro che, in ultima analisi, possono agire nella storia, ed essere se stessi, solo se rimangono ciechi a quelle dimensioni di vita che sono agli antipodi della potenza mondana. Malgrado ciò, perfino i potenti dovevano accorgersi dell'esistenza di un uomo come Capograssi, che non esitava a parlar loro con esemplare franchezza, come il 5 Dicembre 1954, giorno in cui, in una sala del Campidoglio, nell'inaugurazione solenne di un congresso di giuristi, senza mutare il suo tono, sempre dimesso e sempre risoluto, Egli accettò il compito di richiamare, con ammonizione severa, l'attenzione della classe politica «su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo»: anche là, nel fasto della sala austera, Egli conservava la sua semplicità, mutando solo per quel tanto che riteneva doveroso, cioè per parlare a giuristi e a politici più con stimolante intransigenza che con caritatevole indulgenza. Forse in quell'occasione per la prima volta il *pubblico*, come tale, s'accorgeva dell'esistenza di Capograssi, per ricordarsene una seconda volta, a causa della imprevista, repentina nomina presidenziale di Lui a giudice della Corte Costituzionale, il 3 Dicembre del 1955: e che, sul declino di questa vita, il *pubblico* dovesse accorgersi di questa

esistenza tutta intima, privata, è un fenomeno fra i più singolari del nostro contraddittorio tempo e forse autorizza a sperare che nella società contemporanea, malgrado tutte le apparenze, i valori siano sconvolti, ma non sempre capovolti.

Tuttavia, era destino che Capograssi non dovesse vivere una vita pubblica e, dolorosamente ma coerentemente, dovesse quasi confermare, con la sua morte, che la fiamma dell'ideale brucia soltanto nelle zone d'ombra mai rischiarate dal *flash* dei fotoreporters. Infatti, nello stesso Dicembre 1955, il deperimento di Lui si accentuava fino a precisarsi, con la frequenza di lancinanti dolori, in diagnosticata malattia, fino a richiedere, l'8 Marzo successivo, il ricovero in clinica. I testi legislativi, subito postillati e letti con coscienziosa cura e geniali intuizioni dal neogiudice costituzionale (il quale, appena due giorni dopo la nomina – assolutamente inattesa ed accettata solo per obbedienza al rosmignano «principio di passività» – già era in grado di parlare ad amici, con osservazioni acutissime, delle più intricate questioni costituzionali e del difficile problema della natura giuridica del «giudizio» costituzionale), subito dovevano essere richiusi per far posto all'unico libro di lettura – *I Promessi Sposi* – scelto ad accompagnare in clinica l'inesauribile lettore (e la dolce signora Giulia ed un affezionato discepolo non potranno più leggere senza grave commozione l'ultimo capitolo del Romanzo, commentato, pochi giorni prima dell'operazione, in sereno conversare, da Lui, per mettere in evidenza il significato della tragica esplosione di gioia di Don Abbondio alla notizia della morte di Don Rodrigo, segno della spietata attenzione con cui il poeta segue, fino in fondo, il personaggio-chiave della sua storia). Con i quarantasette giorni del calvario della clinica, Capograssi completava la sua preparazione alla morte, che non escludeva la fiducia e la speranza nella guarigione, ma continuava, con nuova competenza e più diretta immediatezza, la lunga preparazione di tutta una vita, se è vero che l'imitazione di Cristo è, prima d'ogni altra cosa, meditazione su una morte che è, può essere, per eccellenza, la morte. E forse, anche nei momenti in cui nessuno pensava ancora alla possibilità della catastrofe, Egli già si preparava alla probabilità di seguire la via seguita dalle ombre care, a cui, da qualche tempo, sempre più frequentemente andava il suo pensiero (se ritornava a Sulmona non parlava che delle tombe che lo legavano a quella terra; se moriva un amico – come quando negli ultimi anni erano morti Salvatore Pugliese, Sergio Mochi-Onory, Alberto Breglia – le sue lettere si riempivano di sofferte riflessioni sul mortale destino degli umani): questa probabilità, ancora insospettata da tutti, non era nelle sue parole, ma nella nuova tristezza del suo sguardo, nel suo abbandonarsi alle cure mediche con una remissività in contrasto con la sua indole. Nel nobilissimo timore espresso ad un

intimo, con fievole voce, pochi giorni dopo l'operazione («La mia paura è che la natura mi solleciti ad interessarmi troppo alla malattia, mentre dovrei pensare ad altro») è appunto la preoccupazione di chi pensa a tutt'altro che al corpo ed alla malattia, di chi è già oltre la natura, di chi si prepara a presentarsi, con completa presentazione, nella sua precisa individualità, al suo Dio, sì da rendere quasi superflua, se si potesse senza improprietà dir così, la mediazione di coloro che, per misterioso ufficio, hanno le mansioni di compierla (infatti la serenità soave di Capograssi morente ha edificato anche la veneranda esperienza del Rosminiano Padre Bozzetti). Così, alle prime luci del 23 Aprile 1956, compiva il suo itinerario terreno, meritando, degno come pochi altri, la promozione della morte. Poche ore dopo, la Corte Costituzionale, in cui Egli avrebbe dovuto incominciare il delicato e solenne lavoro di Giudice, dava ufficialmente inizio alla propria attività: la coincidenza avrebbe potuto fornire un ennesimo spunto alle sue meditazioni sul «caso», sullo «hasard», uno dei suoi preferiti temi di conversazione. Si potrebbe quasi pensare che in questo incontro di date sia una conferma della provvidenziale (se pure, ai sopravvissuti, crudele) compiutezza della sua vita: era destino che Egli non sedesse negli augusti seggi su cui, eccezionalmente, un pubblico riconoscimento l'aveva assiso, ma giacesse là, nella angusta, bassa stanzetta che l'alta chirurgia riserva ai suoi morti. Era destino che in quella immagine, così francescanamente sua, Egli rimanesse negli occhi dei discepoli, i quali lo hanno amato come poche volte è stato amato un maestro.

Questo amore deve ora trovare la forza di travasarsi nella dolcezza triste del ricordo; deve «entrare nel ricordo», deve, con postuma obbedienza, accettare un insegnamento di Lui, che scriveva, in una sua lettera: «Entrare nel ricordo è proprio la cosa dolorosa della vita. Qualunque cosa si possa dire, il ricordo è sempre pieno di dolore. Il ricordo è proprio il vero dolore della vita; perché è il segno che la cosa non c'è più: ed è necessario per dare prezzo a tutta l'esperienza che è passata». Ma, questa volta, seguire l'insegnamento di Lui, accettarne la saggezza, è difficile, gravoso; per ora, il ricordo non riesce ad essere purificante dolore perché è solo debilitante sconforto, senso di una privazione che rende aridi i sentimenti e monchi i pensieri, i quali, privati del loro abituale punto di riferimento, quasi non riescono a compiersi. Per ora il ricordo è soltanto nella fitta acuta che punge ogni volta che si rinnova, nella sola sicurezza inesorabile, la constatazione desolata: non c'è più*.

1 Cfr. G. CAPOGRASSI, *Analisi dell'esperienza comune*, Roma, 1930, pp. 18-20: Agostino, Pascal, Vico, Rosmini, Ollé-Laprune, Blondel.

2 *Ibid.*, pp. 200-201.

* Dalla presente *Bibliografia*, ancora incompleta e sommaria, sono escluse tutte le numerose *Recensioni*: *Scritti di Giuseppe Capograssi*: 1) *Fede e scienza*, in «Coenobium», (1912); 2) *Cronaca*

di filosofia, in «Ras segna contemporanea», (1913); 3) *Il ritorno di Silvio Spaventa*, in «Rassegna contemporanea», (1914); 4) *La personalità pubblica dei consorzi amministrativi*, Roma, 1914; 5) *Saggio sullo Stato*, Torino, 1918; 6) *La nuova democrazia diretta*, Roma, 1921; 7) *Riflessioni sulla autorità e la sua crisi*, Lanciano, 1921; 8) *Dominio, libertà e tutela nel De Uno*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1925) (ristampato nella miscellanea *Per il II centenario della Scienza Nuova*, Roma, 1931); 9) *Honeste vivere*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1926); 10) *Le esercitazioni di Filosofia del diritto nella R. Università di Roma negli anni accademici 1925-1926; 1926-1927; 1927-1928; 1928-1929; 1930-1931*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1927), (1928), (1929), (1930), (1932), (1933) (cfr. anche *I problemi della Filosofia del diritto nel pensiero dei giovani*, a cura di G. Del Vecchio, Roma, 1936); 11) *Paul Lapie, Necrologio*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1927); 12) *Karl Bergbohm, Necrologio*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1928); 13) *Simon Depløge, Necrologio*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1928); 14) *Giulio Salvadori, Necrologio*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1929); 15) *Analisi dell'esperienza comune*, Roma, 1930; 16) *Intorno a Marsilio da Padova*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1930); 17) *Le glosse di Marx a Hegel*, in *Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio Del Vecchio*, vol. I, Modena, 1930, 18) *Pietro de Tourtoulon, Necrologio*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1932); 19) *Gustavo Le Bon, Necrologio*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1932); 20) *Studi sull'esperienza giuridica*, Roma, 1932; 21) *Prassi che rovescia o prassi che si rovescia?, Postilla a Rodolfo Mondolfo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1933); 22) *Per Antonio Rosmini*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1935); 23) *Alcune osservazioni sopra la molteplicità degli ordinamenti giuridici*, in «Studi Sassaresi», (1936); 24) *Il problema della scienza del diritto*, Roma, 1937; 25) *Victor Pradera, Necrologio*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1938); 26) *Tommaso G. Masarjk, Necrologio*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1938); 27) *Le idee sociali di Giulio Salvadori*, in «Studium», (1938); 28) *Intorno al processo (ricordando Giuseppe Chiovenda)*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1938); 29) *Premessa alla nuova serie della «Rivista internazionale di filosofia del diritto»*, (1939); 30) *Note sulla molteplicità degli ordinamenti giuridici*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1939); 31) *Il diritto secondo Rosmini*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1940) (ristampato nella miscellanea *Studi Rosminiani*, Milano, 1940); 32) *Leggendo la Metodologia di Carnelutti*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1940); 33) *Pensieri vari su Economia e Diritto*, negli *Studi in onore di Santi Romano*, vol. I, Padova, 1940; 34) *Teoria generale del diritto*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1941); 35) *Polemiche sull'interpretazione*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1941); 36) *Il significato dello Stato contemporaneo*, nella miscellanea *L'esperienza pratica nelle sue forme fondamentali*, Torino, 1942; 37) *L'attualità di Vico*, nella miscellanea *L'attualità dei filosofi classici: Età Moderna*, a cura di A. Guzzo, Milano, 1943; 38) *Liberali e Cattolici*, in «Meridiano. Rassegna di vita sociale e politica», (1945); 39) *A proposito del metodo dei «Corsi» universitari*, in «Rivista di Diritto processuale», parte I, (1947); 40) *Flavio Lopez De Oñate, Necrologio*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1947) (ristampata in appendice alla 2ª ed. del volume di F. Lopez De Oñate, *La certezza del diritto*, Roma, 1950); 41) *Diritti Umani*, voce dell'*Enciclopedia Italiana*, II Appendice, Roma, 1948; 42) *La Chiesa e gli altri*, in «Coscienza», (1948); 43) *Il quid jus e il quid juris in una recente sentenza*, in «Rivista di Diritto processuale», parte I, (1948); 44) *Il problema fondamentale*, in «Justitia», (1949) (ristampato nella miscellanea *Diritto naturale vigente*, Roma, 1951); 45) *Il Diritto dopo la catastrofe*, negli *Scritti giuridici in onore di Francesco Carnelutti*, vol. I, Padova, 1950 [ristampato, con aggiunte e variazioni, in «Jus», (1950)]; 46) *Giudizio processo scienza verità*, in «Rivista di Diritto processuale», (1950); 47) *Obbedienza e coscienza*, Nota a sentenza, in «Foro Italiano», (1950); 48) *Prefazione a F. Lopez De Oñate, La certezza del diritto*, Roma, 1950; 49) *La dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato*, Studio introduttivo alla trad. it. del testo della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, Padova, 1950; 50) *Su una quaestio disputata e sulla letteratura forense*, in «Rivista trimestrale di Diritto e Procedura civile», (1950); 51) *L'Unione e le polemiche*, in «Justitia», (1951); 52) *L'ultimo libro di Santi Romano*, in «Rivista trimestrale di Diritto pubblico», (1951); 53) *Agricoltura, Diritto, Proprietà*, in «Rivista di Diritto agrario», (1952); 54) *Prefazione a G. Folchieri, Scritti vari di diritto e filosofia*, Milano, 1952; 55) *Impressioni su Kelsen tradotto*, in «Rivista trimestrale di Diritto pubblico», (1952); 56) *Introduzione alla vita etica*, Torino, 1953; 57) *Il problema di V. E. Orlando*, in «Rivista italiana per le scienze giuridiche», (1953); 58) *Incertezze sull'individuo*, negli *Scritti di Sociologia e*

Politica in onore di Luigi Sturzo, vol. I, Bologna, 1953; 59) *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, nella miscellanea *La crisi del diritto*, Padova, 1953; 60) *Risposta* all'inchiesta sulla *Responsabilità dello scienziato* promossa dalla rivista «Il Ponte», (1954); 61) *Persona e pianificazione*, in «Justitia», (1955) [stampato contemporaneamente, con il titolo *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1955)].

CAPOGRASSI E IL PROBLEMA DELLA SCIENZA DEL DIRITTO*

* Introduzione ad una nuova edizione de *Il Problema della scienza del diritto* (Milano, 1962), pp. III-XXXII.

Negli anni immediatamente successivi alla morte di Capograssi, cioè negli anni immediatamente seguenti al 1956, si è formata su di lui tutta una letteratura: una letteratura che, in molti aspetti, non è, in senso stretto, di scritti di occasione: al di là della mera occasionalità, ne fanno parte pagine di testimonianza che potrebbero apparire, ad un critico non distratto, documenti di una nervosa lucidezza spirituale e prosastica formatasi quasi in un inconscio sforzo di mimesi, come se l'attrazione esercitata fortemente dalla suggestione di Capograssi su quanti lo avvicinavano tentando di farsi degni di quella vicinanza si ripercotesse e prolungasse nello stile – non solo letterario – degli amici e dei discepoli dolorosamente commemoranti. Non senza significato, quell'eventuale critico che volesse riprendere e svolgere questa impressione potrebbe forse trovare il più vero termine di raffronto alle pagine scritte in morte di Giuseppe Capograssi comparandole a quelle scritte, a loro tempo, in morte di Giulio Salva dori. La sola possibilità di un simile raffronto sottintende molte cose.

In tale non occasionale, e mai convenzionale, letteratura si è finito col parlare – con pochissime eccezioni – più dell'uomo che dell'opera. Era inevitabile: per quanto fosse rappresentato dai suoi libri come in una specie di riproduzione quasi fonografica dei suoi colloqui, Capograssi era di quegli autori che sono sempre *più* dei loro libri: non vi si esauriscono integralmente come, forse, non vi si compiono perfettamente; autori la cui esuberanza vitale non accetta di comporsi nelle forme, sempre un po' formali, dello scritto: autori che soffrono ansie celliniane per ogni riga in cui il loro pensiero debba fondersi: autori, proprio per questo, non tutti composti nella raggiunta soddisfazione della scrittura ma capaci di lasciarsi meglio scorgere, o intuire, in una umanità eccedente la pagina. Era naturale, staremmo per dire era umano, che soprattutto questa umanità di Capograssi dovesse colpire per prima la fantasia di chi ne scrivesse poco dopo la scomparsa. Ed è stato bene che sia stato così perché tutte queste testimonianze costituiranno sempre la migliore introduzione alla comprensione di lui, alla totale *lettura* di lui che possa farne domani chi sia veramente curioso della sua completa personalità. La quale, se era, per straboccanti dimensioni di vita morale ed intellettuale, per incontenibile nobiltà di interessi, superiore a ciò che i suoi scritti possano manifestare, è tuttavia legata ai suoi scritti come in un rapporto di corpo e ombra, sicché capire questi prescindendo deliberatamente da quella sarebbe grossolano errore di decifrazione. Si potrebbe dire, a proposito di Capograssi, esattamente quello che Sainte Beuve disse, in un *portrait littéraire*, a proposito di Vinet:

«Toutes ses qualités ont passé dans ses écrits, mais il restera de lui une plus haute encore et plus chère idée à ceux qui l'ont entendu». Perciò è stato opportuno che coloro che, nella loro vita, hanno avuto la provvidenziale fortuna di ascoltare Capograssi vivo abbiano cercato di darne quella «idea più alta e più cara»: è stato vantaggioso per il lettore che senza innaturali frigidità critiche sia pronto a rivolgersi anche a tali vissute testimonianze.

Riconosciuto tutto ciò, è doveroso augurare che una nuova fase ermeneutica si soffermi ormai a considerare – nei limiti in cui questo sia possibile – l'opera capograssiana in sé e per sé, nello svolgimento del pensiero, nelle caratteristiche essenziali analiticamente ricostruite ed esaminate. La pubblicazione di tutte le *Opere*¹, sei volumi nudi d'ogni presentazione e commento, ha voluto essere, da par te dei discepoli, il tacito invito ad un lavoro critico spassionato e sistematico, atto non solo ad inquadrare la posizione di Capograssi nella cultura filosofica e giuridica italiana ma anche a valutarne e discuterne le varie tesi, suggerimenti per soluzione di problemi più che mai aperti. Che la semplice pubblicazione delle *Opere* contenesse un simile invito non è sfuggito agli osservatori più sensibili: si pensi, per esempio, a quanto ha scritto Augusto Guzzo². E, del resto, che la nuova fase interpretativa, naturalmente succeduta alla stampa delle *Opere*, sia già incominciata può vedersi da segni certi: per non indicarne che alcuni, basti pensare al tono, intenzionalmente quasi esegetico, di un discorso di Salvatore Satta su *Il giurista Capograssi*³; basti pensare alla cura con cui Vittorio Frosini, in un intelligente opuscolo della collana *Filosofi d'oggi* dedicato al Capograssi⁴ ha, in un sol tempo, steso l'accurato consuntivo del primo lavoro compiuto (si vedano le note e la bibliografia dell'opuscolo) e tracciato un abbozzo del lavoro da compiere in un nuovo corso critico.

Per aiutare il ripensamento di Capograssi in questa luce, per esortare alla valutazione e rielaborazione dei risultati più strettamente scientifici della sua attività di pensatore, è particolarmente utile la pubblicazione autonoma – destinata ad una più scorrevole circolazione – del libro suo più ampio, più sistematico, più rigorosamente «razionale», rivolto ad un problema che per l'autore è la prospettiva centrale da cui guardare tutto il mondo dell'azione: *Il problema della scienza del diritto*. Questo è il libro in cui si riconoscono, più organicamente presentati, i tratti essenziali di questa dottrina che si suole ormai comunemente designare quale «dottrina dell'esperienza giuridica», non tanto perché una simile denominazione possa pretendere di annettersi ogni indagine sull'esperienza del diritto, quanto perché una simile indicazione possa riuscire a dar subito l'idea di quella che è la preoccupazione dominante di un atteggiamento speculativo che aspira a conoscere la realtà giuridica nel suo totale e

concreto vivere, nel ciclo intero, non dimezzato, non diminuito, del suo interiore svilupparsi⁵.

L'insistenza di Capograssi sulla nozione di *esperienza giuridica* non implica nessuna volontà di introdurre una formula o di formulare una teoria *ad hoc*. Ed è insistenza tanto più sintomatica quanto più spontanea: al di là della stessa volontà dell'autore, è stata accolta come una significativa designazione di una corrente di pensiero proprio perché, anche involontariamente, se pure tutt'altro che inconsapevolmente, partecipa di un moto più vasto e, al tempo stesso, esprime la caratteristica che più è sua. È facile notare, pur senza indulgere a nessuna velleità di frettolosa e inadeguata inchiesta storico-semantica, che il ricorso frequente ad un termine come *esperienza* deriva dal lessico di alcuni ambienti filosofici del primo Novecento, legati, direttamente o indirettamente, al moto anti-intellettualistico che ha avuto tanta parte nella cultura europea di quegli anni. In particolare, il richiamare l'attenzione sulla presenza invincibile di *esperienze* qualificanti l'attività umana, irriducibili alle classificazioni rigidamente intellettualistiche o rigidamente naturalistiche, alle esclusioni, alle eliminazioni compiute in nome della ragione classificante, appartiene a tutto un movimento di pensiero, destinato a ramificarsi in filoni molteplici. Anche senza chiamare in causa il successo di una parola tormentata come l'*Erlebnis* di Dilthey, anche senza rifarsi a concetti diffusi nelle varie forme di filosofia dell'azione, di pragmatismo, di storicismo, è sufficiente ricordare, pure in una cerchia molto più ristretta, la fortuna di espressioni come «esperienza religiosa» nel linguaggio colto italiano dei primi lustri del secolo: si pensi (per limitare, circostanziare l'esempio) alla fortuna di tale espressione nella rivista «Il Rinascimento» fra il 1907 e il 1909. Del resto già il Lamanna nel decennio successivo, per rivendicare *L'eticità del diritto*, accogliendo evidentemente le medesime indirette ispirazioni, ricorreva, nel sottotitolo di un saggio, a *L'esperienza giuridica*⁶. Ancora sensibile agli influssi ricevuti nella sua formazione, ancora aperto, nonostante le apparenze, a problemi allora posti, problemi poi ripensati con geniale autonomia, Capograssi compie, elabora, perfeziona la sua teoria dell'esperienza giuridica in questo *Problema della scienza del diritto*, che è del 1937, ma fa seguito alla *Analisi dell'esperienza comune* del 1930 e agli *Studi sull'esperienza giuridica* del 1932. Si comprende che più che mai in quest'opera Vico sia l'autore che meglio d'ogni altro valga a mettere in guardia, se non contro gli usi, contro gli abusi dell'intelletto riflesso. Vico, più d'ogni altro classico, induce a cercare nel mondo umano del diritto la stabile orma di tutte le esperienze dell'uomo. «Tutto quello che è possibile chiamare con Vico le idee umane, vale a dire le idee o i valori che sono i principî di azione per lo spirito e

quindi i principî formativi di esperienza, principî formativi del mondo storico, non sono l'opera dell'intelletto riflesso. L'intelletto riflesso le trova già formate, già nate e la loro vita nello spirito non dipende dall'intelletto riflesso: essa è anteriore e superiore all'intelletto riflesso». «Le idee vive in sé e nel loro vivente sistema, che fa tutta la concreta struttura interna di un mondo storico, nascono e tendono a piani che sono al di sopra o al disotto del piano dei concetti, del piano puramente nozionale. Ogni qualvolta si pretende di ridurre quei vivi termini della vita dello spirito a questo piano nascono negazioni arbitrarie e indebite eliminazioni da quelle idee e da quei sistemi proprio di quello che è la loro caratteristica cioè la vita. Basti, per avere un esempio concreto di questo fatto, pensare alla ingerenza nell'uno e nell'altro senso, nel senso apologetico e nel senso negativo, dell'intelletto astratto nella realtà profonda dell'idea religiosa. Basti pensare alla strana pretesa dell'intelletto astratto di dare o di eliminare dall'animo la realtà di quella idea profonda». Ci sono realtà che l'intelletto puro non può spiegare né sopprimere perché sono realtà fatte di storia, mosse da sentimenti complessi, tessute di esperienze molteplici, connesse con la vita in un nodo di esistenze antiche e rinnovate che l'intelletto può solo aiutare a dipanare. La religione è una di queste *esperienze*; il diritto è una di queste *esperienze*. La filosofia anti-intellettualistica non disconosce la funzione dell'intelletto nell'attività che è sua, ma limita questa attività alla utilità pregevolissima dell'astrazione, che è «l'atto col quale lo spirito si rende conto della complessità e della totalità vivente del concreto»: pregio senza dubbio insostituibile, tuttavia strumentale, e quasi vorremmo dire strumentalistico. Strumento per la conoscenza della realtà, l'intelletto è una realtà quasi subalterna e affievolita: realtà primaria è l'azione. Capire, seguire, ricostruire, interpretare l'azione è il compito del filosofo. Capograssi tanto rimane fedele a questo compito da rifiutare di allontanare perfino le sue parole, le sue frasi dalla immediatezza dell'azione, sicché tutte le difficoltà che il suo stile (affascinante e defatigante) impone al lettore nascono dalla volontà di fare perfino della pagina scritta un calco della vita in fieri: mossa, libera, sinuosa, andante, ritornante: senza attenuazioni previste, senza linee prestabilite, senza ausili predisposti, senza esposizioni disciplinate, senza concettualizzazioni costruite. Il lettore è chiamato ad una attiva, faticosa, responsabile collaborazione senza che nessun soccorso gli sia concesso: deve partecipare immediatamente alla immediatezza con cui il pensiero dell'autore si svolge; deve guardare la vita che corre come l'autore vuole guardarla; deve gettarsi nell'onda del discorso che fluisce ininterrotta come fluisce costante l'esperienza da conoscere. Lo stile di Capograssi è quello che si addice alla sua filosofia; anzi, la sua filosofia e il suo stile vicendevolmente si

implicano, entrambi mostrando, più che diffidenza, fastidio verso l'opportunità, pur riconosciuta, pure apprezzata, del concettualizzare, del dichiarare concettualmente.

È fondamentale non lasciarsi distrarre dai riconoscimenti con cui è reso omaggio da Capograssi al lavoro della conoscenza come tale. Non bisogna mai dimenticare che per lui il distacco tra conoscere e agire non è attenuato, né è sanato in una superiore unità: per lui «l'azione è molto più del conoscere»; «il conoscere come tale, il conoscere come fine di conoscere vien dopo l'agire ed ha per suo oggetto l'agire e non ha altro appoggio che l'agire: il conoscere è un agire impoverito». L'esperienza, appunto, è autentica conoscenza perché è vissuta conoscenza dell'azione, sola sintesi possibile fra due momenti separati. Ma non c'è, in questo libro sul *Problema della scienza del diritto*, in cui si possono leggere affermazioni così perentorie, tutto un elogio dell'intelletto che realizza se medesimo nella storia dell'azione e si realizza grazie al suo operoso «astrarre», al suo animoso «concettualizzare»? Certa men te; anzi è questo il libro di Capograssi in cui tale elogio appare più convinto: ricco di riconoscimenti che altrove non sono così aperti. Questo è possibile – senza contraddizione – perché la conoscenza cui si riferisce non è del singolo concetto come non è del singolo concepente: la «conoscenza» cui si riferisce è della scienza del diritto: meglio ancora: è la scienza del diritto. Ecco il punto: più vichiano di Vico, Capograssi riconosce nella scienza del diritto la sola integrale conoscenza possibile nel mondo umano: quella che non si affida alla volontà incostante e all'intelletto insufficiente del singolo uomo, bensì a quella comune esperienza di conoscenza che, per la difesa e la scoperta dei valori più umani del singolo uomo, si prodiga con connotati precisi e con precisa costanza di voleri. Questa esperienza di conoscenza comune ed individualizzante è la scienza del diritto. In questa prospettiva, l'epistemologia giuridica diventa la gnoseologia per eccellenza: la sola gnoseologia veramente umana dell'uomo. In questa prospettiva ogni filosofia del diritto come filosofia particolare, come aspetto e parte di una filosofia, o della filosofia, non ha ragion d'essere, giacché la relazione si capovolge facendo obbligo a tutta la filosofia che voglia possedere certezza di vera scienza di rendersi esperta delle conoscenze custodite dalla scienza del diritto. «Si può dire senza paradosso che il solo vero pieno solenne diretto riconoscimento che la vita fa della scienza, si ha solo nel campo del diritto e per la scienza del diritto. Le altre scienze sono riconosciute dalla vita ma non come maestre di vita; piuttosto come tentativi di conoscenza, non di meno, ma non certo di più; la scienza del diritto è riconosciuta dalla vita come avente autorità sulla vita, come produttrice di criteri e di verità valide per la vita, come collaboratrice della vita. La vita riconosce che la scienza del diritto

cammina con essa allo stesso fine». «La caratteristica della scienza del diritto è proprio questa, che la vita sta aspettando, quasi si direbbe, il lavoro della scienza come tale; ed il risultato di essa come tale è subito preso e fatto proprio dalla vita». Per questa sua attitudine esemplare ed esemplificativa, per questo suo stare affiancata alla vita, per questo suo lavorare dentro la vita, e con la vita, come nessuna altra scienza lavora e può lavorare, la scienza del diritto è la scienza maggiore, la più comprensiva, l'unica che possa scientificamente assicurare l'umano conoscere salvando, per questa via, l'umano agire. Essa, infatti, è la scienza che sa «i segreti dell'azione», sa «tutto quello che è l'azione e che l'azione ha in sé». Se è così, capire questa scienza, comprenderne il problema, è assai più che curiosità «giuridica» o «scientifica»: è la curiosità filosofica per antonomasia: tentativo di specchiarsi nel più fedele specchio dell'uomo agente. D'altro canto, per capirla come essa capisce, nei modi che essa modella al suo intendere, bi sogna comprenderla nei metodi che sono intimamente suoi, negli sviluppi suoi intimi: dall'interno. Bisogna capirla come solo lo scienziato del diritto può capirla, eppure bisogna capirla per fini che oltrepassano i fini che il puro scienziato del diritto può porsi. Bisogna capirla attraverso la testimonianza insostituibile del giurista perché è il giurista lo scienziato che esperisce la verità dei suoi concetti. L'ideale è potere ascoltare il giurista esperto che ci faccia il resoconto del suo specifico lavoro: in questo caso, possiamo avere un incomparabile documento di conoscenza: «Chi fa, ci viene a raccontare quello che fa. Il sogno di Proudhon e di Sorel: l'operaio che fa la filosofia del suo lavoro»⁷. L'interiore comprensione del diritto non deve essere che giuridica, per interpretare la scienza da conoscere, e tuttavia deve riconoscere proprio in questa giuridicità il microcosmo in cui è lo storico cosmo degli uomini, creatori della storia e foggianti dalla storia, che così possono riflettere su se stessi in quanto vi riflettono totalmente se stessi (non parzialmente come accade in altre scienze). La prospettiva offre difficoltà opposte, su due fronti: esige documentate conoscenze specificamente giuridiche dal filosofo, richiede troppo consapevoli interessi non tecnici dal giurista. Né chi la propone si cura di elencare i pericoli che la duplicità dei versanti nasconde: Capograssi è di quelle guide che perseguono le mete marciando sollecitamente in testa, non di quelle che si fermano a tracciare diligentemente il percorso. Un solo scrupolo di accuratezza analitica gli appare necessario e perciò vi si adatta: quello occorrente a rendersi attentamente conto della natura, della struttura, degli scopi della scienza giuridica in quanto è la sola totale scienza umana dell'uomo: sapere *perché* è tale è il *problema* della scienza del diritto come problema di conoscenza. In questo senso il problema della scienza del diritto diventa un problema di conoscenza come nessun

altro: il problema medesimo della conoscenza umana volta a conoscere il suo mondo, il solo mondo che possa esser da essa conosciuto perché il solo mondo che possa da essa storicamente esser fatto. L'adesione di Capograssi a Vico è tanto più ardita quanto più letterale nella sua puntuale coerenza all'assunto vichiano. La scienza del diritto ha il rilevato privilegio di conoscenza perché è la scienza in cui gli uomini *sanno quello che fanno*, hanno piena, cioè sperimentata, consapevolezza delle verità possedute perché le sue verità sono le loro verità, non sono verità parzialmente conosciute in una riflessione puramente intellettuale, ma sono verità fatte da loro, create da loro per il loro fare, per la guida del loro agire. Proprio perché non è, e non può essere (come talvolta pretende: e si tratta allora di capire le ragioni, significative e rispettabili, di tale pretesa), una scienza *pura*, proprio perché non può essere astrattamente *disinteressata*, proprio perché la sua assoluta teoreticità è dubbia, proprio perché è costretta ad essere «scienza pratica», la scienza del diritto condensa la più alta capacità di conoscenza che una scienza possa accumulare: il suo conoscere è tanto legato all'agire da avere il costante dovere di dominarlo, collaudando perennemente i suoi concetti, le sue intuizioni, le sue teorie.

L'obbligo che ha la scienza del diritto di stare nella storia, di lavorare nella storia in mezzo all'impurità degli interessi, delle passioni, delle competizioni, non ne diminuisce, ma ne aumenta il valore, elevandolo a quel pregio incomparabile che è il suo vero privilegio. «Generalmente quando si parla della scienza e del carattere storico dei suoi concetti si immagina la storia *meno* la scienza; si fa una sottrazione; si immagina da una parte la storia e dall'altra la scienza la quale sta attenta a riempire del contenuto della storia le piccole conchiglie vuote dei suoi concetti. Non è così. Nella storia c'è la scienza con le sue certezze, con le sue concezioni del mondo giuridico, con la conoscenza delle sue esigenze, con i suoi concetti fondamentali: nella storia c'è questa coscienza, che la scienza ha, di una verità profonda, di una profonda esigenza di un nucleo di esigenze spirituali a cui l'esperienza giuridica si riduce: verità esigenza essenza cioè pensiero, non pensiero come astratto e vuoto pensare, ma pensiero come avente in sé un oggetto connaturale, un suo proprio oggetto, una sua idea che fa la caratteristica la vita e la pienezza dell'atto di pensiero. E perciò nella storia c'è *anche* la forza la fermezza con la quale questa certezza è mantenuta dalla scienza, è sentita ed è mantenuta»⁸. Dunque le certezze della scienza giuridica verificate, nel senso più stretto, dalla storia non sono sommerse dalla storia, ma la solcano vittoriosamente affermandovi quei valori che il diritto custodisce e salva (quando, nella diuturna vicenda di lotta e di fatica, la scienza rimanga fedele a se stessa, non «diserti», né si lasci

sopraffare, o, peggio, ingannare da chi quei valori nega, altera, travisa, disprezza). La scienza del diritto appare così la scienza meglio *conoscente* perché è la più sperimentata e sperimentabile delle scienze sperimentali: la sua *totalità* è già nel fatto dell'avere come banco di prova la storia del mondo. Anche per questo, Capograssi mai tenta di isolare la scientificità della scienza del diritto dalla scientificità delle altre scienze, anzi continuamente la paragona a quella delle altre scienze, non solo «dello spirito» ma anche «della natura»: infatti, intorno agli anni trenta del secolo, egli è tra i pochissimi pensatori italiani che, con ovvia competenza, sappia invocare a sostegno del suo ragionare i punti di vista di un Poincaré o di un Meyerson o di un Whitehead. Nel paragone con quelle scienze, ritiene tuttavia che il primato che vuole riconosciuto alla scienza del diritto non sia altro che un ponderoso privilegio: avere la storia intera come laboratorio delle esperienze, quindi avere responsabilità che abbracciano, senza residui, tutta la vita dell'uomo.

Se si sottolineano soprattutto questi punti, meglio si capisce che cosa sia l'insistenza sull'«esperienza giuridica» di cui la scienza del diritto è testimone e custode. Il ricorso continuo all'esperienza in quanto tale è volontà di garantire che la scienza non perda mai la totalità del suo oggetto, sforzo di evitare che sia confusa questa o quella parte con il tutto, nelle continue sineddoci da cui la scienza è tentata, per l'illusione ricorrente di attribuire a questo o a quell'aspetto dell'esperienza il carattere di depositario carismatico della giuridicità, scoperto una volta per tutte, quasi che la giuridicità dell'esperienza non fosse nella contrastata armonica unità cui tutte le sue parti, con difficile equilibrio, partecipano. In questo senso, l'«esperienza giuridica» esorta ad una valutazione integrale e concreta del diritto. Combatte le astrattezze della dottrina ma ne esalta lo sforzo di astrazione, distinguendo quelle da questo. Per conseguenza, combatte la parzialità che è alla radice della confusione fra il diritto e la legislazione, nega la riduzione del diritto alla legge: «La considerazione del diritto come legge non è capace di comprendere in sé e dare ragione di tutta intera la sfera dell'esperienza giuridica. La considerazione del diritto come legge porta a una restrizione arbitraria della totale sfera dell'esperienza giuridica; poiché la legge è sì la posizione necessaria del diritto, ma la effettiva e completa realtà del diritto, e sia pure del diritto come legge, si ha solo in quanto la legge crea attorno a sé un ordinamento giuridico, in quanto insomma un ordinamento giuridico si realizza attorno alla legge. Non la legge perciò come tale, ma la legge come parte saliente e momento essenziale (ma momento) di una realtà organica e unitaria che può chiamarsi ordinamento giuridico». La teoria istituzionalistica dell'ordinamento giuridico, formatasi nello sviluppo della più

progredita scienza del diritto, facilita il compito di Capograssi subito permettendogli di rilevare che il punto di vista del diritto come mera norma è oltrepassato «perché la scienza si avvede che la norma in sé non ha significato o valore, non dice qualche cosa che in quanto si colloca in una realtà organica che è l'ordinamento giuridico o l'istituzione». Ma, a rigore, l'*ordinamento* di cui parla Capograssi non è soltanto l'*istituzione* dell'istituzionalismo: è qualcosa di più: è ordinamento delle azioni umane che si organizzano nel diritto, che si fanno regolare dalla legge (e creano, producono la legge a tal fine regolante) ma in quanto la legge non è soltanto comando comandato bensì «volontà obiettiva in cui l'esperienza concreta delle azioni trova la sua consapevolezza e la sua unità». Per questo verso, lo sforzo di assoluta obiettivazione della norma compiuto dal positivismo giuridico è benemerita grande, perché, mentre crede di garantire in sé e per sé l'obbedienza dell'imperativo posto, mostra, di fatto, che l'imperativo riesce ad imperare, nella pienezza della sua attitudine di comando giuridico, solo in quanto aiuta la volontà singola ad inserirsi nell'interezza e circolarità dell'esperienza, a liberarsi dalle tentazioni, dai rischi della volontà arbitrariamente singolaristica: «La volontà obiettiva vale in quanto dà veramente un *suum* alla volontà singola, in quanto cioè dà alla volontà singola il modo di essere se stessa, il modo di arrivare a porsi nella esperienza concreta come se stessa»: «quello che vale è la legge, la quale è la volontà obiettiva dell'esperienza come unità e totalità: ma la legge in quanto volontà non vale che in quanto si compenetra con la singola volontà, in quanto assicura la singola volontà come il centro in cui questa totalità dell'esperienza deve realizzarsi e vivere». Così la medesima scienza giuridica, nel suo progresso, risolve il vecchio problema della «legge ingiusta», giacché, mettendo in luce le caratteristiche positive che la norma giuridica deve avere per essere se stessa, mostra che non può essere norma giuridica quella che non sia tanto obiettiva da potere obiettivarsi in un ordine dentro cui la volontà singola sia inserita come portatrice di un valore suo, suo in quanto capace di espandersi in uno spazio di vita in cui sappia essere obiettivamente, non singolaristicamente, se stessa: come l'imperativo giuridico vuole. Dunque l'imperativo giuridico comanda solo se vuole così, solo se aiuta, con la sua volontà obiettiva, l'obiettivazione della volontà singola. Dunque il comando giuridico è veramente *legge* (tutta la scienza giuridica moderna induce a questa conclusione) se non comanda quello che vuole ma quello che deve volere per consentire alle volontà singole di realizzarsi nell'ordine giuridico che da quei comandi è sorretto, previsto, organizzato. L'imperativo giuridico, quindi, non fa che comandare quello che le singole volontà devono obbedire per compiere se medesime nel sistema delle azioni ordinate

nell'ordinamento: «Il comando, quel comando che è volontà superiore, che ha la vocazione e il destino di attrarre a sé le volontà singole, ha la paradossale natura di essere superiore alle volontà singole e dipendere dalle singole volontà: si impone come una necessità alle singole volontà e intanto le singole volontà in ultima analisi lo pongono o direttamente o indirettamente». Perciò non basta che il comando sia «posto», non basta che sia *praeceptum positum*: occorre che sia obbedito, accolto, eseguito, applicato: occorre che sia tale da farsi obbedire, accogliere, eseguire, applicare. L'*jus* è molto più del mero *jussum*. Il diritto non è una proposizione comandata ma un'esperienza ordinata. Il diritto non è *la legge*, non perché pretenda essere fuori delle leggi o sopra le leggi, ma perché è insieme sistematico di leggi applicate, leggi nate per soddisfare scopi di individui umani e messe in opera da individui umani per i loro scopi, con i vari modi che i vari scopi possono implicare. L'applicazione del diritto esclude la riduzione del diritto alla pura legge, tuttavia l'applicazione del diritto non è altro che lo svolgimento di quanto ogni legge giuridica potenzialmente reca in sé, essendo se stessa solo se sappia prender corpo nelle forme di vita in cui possa compiutamente applicarsi, collocandosi accanto ad altre leggi, incarnandosi in mezzo ad altri istituti. Il diritto non è il diritto formulato legislativamente, ma il diritto applicato: una consapevole formulazione legislativa deve prevedere e calcolare nei limiti del possibile, cioè deve dare per scontato, anche lo scarto che inevitabilmente si verifica, che deve verificarsi, fra le dichiarazioni della legge e il compimento integrale del diritto. Sotto questo profilo l'*applicazione del diritto* è il tema proprio del diritto come esperienza: «tema che deve essere impostato se vogliamo darci conto di quello che è il diritto nel suo vero essere concreto, perché alla fine il diritto è quello che arriva a reggere la vita degli uomini; il diritto non si fa per essere scritto nelle leggi o nei libri». «Il tema è immenso, nel vero senso della parola, ma è un tema che può costituire il più utile ed efficace punto di prospettiva dal quale poter cogliere, nella sua peculiarità, l'esperienza giuridica»⁹.

Vedere l'applicazione del diritto non tanto come diritto che va applicato o come diritto che è stato applicato, ma come *diritto mentre si applica* è l'ambizione difficile che va soddisfatta da chi voglia guardare il diritto quale esperienza. Di qui la riflessione sullo Stato, che – come è stato giustamente osservato – sta all'inizio e alla fine dell'attenzione di Capograssi (dal *Saggio sullo Stato* del 1918 alle *Considerazioni sullo Stato*, apparse postume¹⁰): tuttavia non è, a rigore, lo Stato in sé e per sé che attira la mente di Capograssi, ma lo Stato quale corpora ed immateriale realtà in cui il diritto si concreta con una compiutezza maggiore che in ogni altra realtà, con una perfezionata volontà di produrre il diritto ma anche di sottostare al

diritto, che è nella vocazione propria dello Stato moderno, che si adopera a trasformare perfino la sua effettiva «costituzione» in una «espressione formale e letterale» giuridicamente garantita da un «complesso di procedure»¹¹. Di qui, nella stessa direzione, il costante interesse per la definizione della *politica* e della *amministrazione*, attività concettualmente sfuggenti, attività dai connotati sempre imprecisi, ma attività tipicamente «esecutive» del diritto, applicanti il diritto compiendolo. Tuttavia la riflessione sullo Stato, la politica, l'amministrazione serve soprattutto a circoscrivere l'esperienza giuridica, a riconoscerne i confini, a considerare gli spazi dentro cui abitualmente si muove, nelle maniere più caratteristiche, maniere del resto in continua evoluzione, se è vero (e Capograssi è pronto a registrare subito il fatto nuovo) che l'economia, il diritto, la politica, perfino la morale del secondo Novecento ogni giorno attestano l'incapacità dello Stato a risolvere i problemi suoi se non si associ, si leghi in associazioni, unioni, organizzazioni internazionali¹². Non nella circoscrizione dei suoi confini, sempre più ampi, ma nella conoscenza delle sue funzioni centrali, osservate anche microscopicamente nelle strutture più intime, meglio si può conoscere il diritto che si applica, vale a dire l'esperienza giuridica che si fa. I due momenti di questa *applicazione* intorno ai quali l'intelletto dell'autore si esercita con più acuita penetrazione sono l'*interpretazione* e il *giudizio*.

L'interpretazione del diritto è, per se stessa, la smentita di ogni visione angusta e parziale che cerchi ridurre il diritto ad una somma di precetti comandati. Infatti, poiché «ogni comando comanda qualche cosa relativamente all'azione», «comprendere il comando è veramente cogliere ritrovare mettere in chiaro il principio di cui il comando non è che l'espressione» cioè comprendere, prima di tutto, che «il comando è tale perché è la volontà di un principio a cui l'azione deve uniformarsi»: «l'azione può obbedire al comando in quanto può assumere in sé questo principio che è il contenuto del comando». «Nella interpretazione giuridica vi è non tanto e non solo un mostrare quello che c'è nella norma interpretata, ma un mostrare che nella norma interpretata c'è di più di quello che appare; c'è insomma tutta l'unità dell'ordinamento da cui nasce essa e di cui essa non è che una parte. E questo è in fondo tutto il magistero dell'interpretazione: scoprire nella singola posizione il tutto, cogliere la singola posizione come determinazione del tutto. L'interpretazione non è che l'affermazione del tutto, della unità di fronte alla particolarità e alla frammentarietà dei singoli comandi». La necessità medesima dell'interpretazione giuridica è il riconoscimento della natura *totale* dell'esperienza giuridica. L'esigenza di «riportare la norma alla totalità» è il criterio fondamentale dell'interpretazione giuridica e

regge tutta la logica dei procedimenti previsti e prevedibili: «Questa esigenza porta la interpretazione a rielaborare continuamente il complesso delle norme, a penetrare sempre più a fondo in questo complesso; e d'altra parte riportare la norma alla totalità significa per ogni norma, ad occasione di ogni norma, riformare questa unità. E ciò traverso i vari modi che sono tutti i modi di creazione del sistema, cioè di formazione dell'unità viva dell'esperienza normativa; mediante la eliminazione delle antinomie, ritrovando la ragione sufficiente di ciascuna norma e quindi l'individualità delle singole norme; mediante tutti i procedimenti con cui il comando si estende e si restringe secondo i noti principî della *eadem ratio*, degli argomenti *a fortiori* e *a contrario*; tutti argomenti e criteri che non sono che conseguenze del criterio di totalità e unità dell'esperienza da cui si parte. È chiaro che sia gli estendimenti e sia le restrizioni e sia i procedimenti per analogia partono dal concetto che la volontà dei comandi è coerente in se stessa, per cui *eadem ratio eadem dispositio*, principio inconcepibile se non si partisse da questa unità». La lezione della interpretazione è il riconoscimento della scienza e la scoperta dell'essenziale dell'esperienza. La scienza giuridica si è riconosciuta con piena consapevolezza, nei suoi fini e nella sua natura, quando si è accorta di essere l'autentica garanzia della libertà del diritto, l'operante antidoto dell'arbitrio: è garante di quella libertà perché è interprete della volontà del diritto che esclude, vanifica il comando arbitrario, inammissibile dal sistema, condannandolo ad una verbale inanità, o aggirandolo con elusioni sapienti, o denunciandolo nella sua letterale assurdità, in ogni caso obbligandolo a venire a patti col sistema se non voglia distruggere il sistema, che deve sempre essere pronto (e, *in extremis*, quando occorra, la scienza giuridica deve consigliare ed imporre questa virile prontezza) a farsi spezzare dalla norma incompatibile piuttosto che piegarsi ad essa: questa *extrema ratio* è ancora razionalità della scienza che interpreta, che applica il diritto, e, così interpretando e applicando, fa il diritto, facendo che il diritto sia quale essenzialmente vuole essere.

In ultima analisi, la sostanza dell'esperienza giuridica, che la scienza interpretante (la scienza come interpretazione, l'interpretazione come scienza) scopre, è sempre la stessa: il diritto è un tutto profondamente sistematico, nel cui ambito ogni parte può esistere solo se non voglia esistere in contrasto con quel tutto, violandolo, sovvertendolo, offendendolo. Questo non costringe all'obbedienza meccanica di quel tutto, sebbene nell'autorità del diritto sia da cercare la soluzione di quel problema della «crisi dell'autorità» che Capograssi si era posto già in un suo libro del 1921¹³. L'obbedienza ottenuta dal diritto non è mai automatica per il soggetto, ma è razionale grazie alla stessa doverosa razionalità del dovere giuridico obiettivante i voleri singoli. Il limite

all'estensione del volere individuale nella sfera del diritto è nella impossibilità di questo di potere essere *parte* ostile alla totalità dello stesso ordinamento del diritto. Niente mostra questa impossibilità tanto chiaramente quanto l'esperienza del processo, che pure è l'esperienza in cui il portatore della volontà singola espressamente si dice *parte* e come tale agisce, come tale resiste, come tale, per tanti aspetti, si presenta. Ma si comporta effettivamente come tale in tutti gli aspetti, tranne che in uno: nel volere, nell'accettare il processo, quindi il giudizio nella sua procedura e nella sua decisiva conclusione: è *parte* dentro il processo. Ma il suo, attivo o passivo, stare nel processo è già la prova evidente del suo essere parte inserita in quel tutto di fronte a cui il processo, per se stesso, ha senso e valore, ha la sua giuridica ragion d'essere. «Il vero atto di volontà concreto del soggetto, cioè adeguato alla sua azione, quello che spiega e giustifica e fonda l'attività che dà vita al processo, è l'atto relativo proprio al processo, il volere tutelare il proprio fine o il proprio diritto *col* e *nel* processo. Cioè il vero contenuto di questo atto, l'oggetto sul quale tutti sono d'accordo è proprio che l'ordinamento giuridico deve realizzarsi, diventare realtà nel caso concreto»¹⁴. Qui il tema dominante delle riflessioni sulla *interpretazione* non ritorna attraverso l'interpretazione giudiziale messa in atto nel processo, ma attraverso una visione più ampia, che rispetta la nuova autonomia del fenomeno processuale quale è stata vista dalla scienza mediante le novità originalmente elaborate dagli ammirevoli sviluppi della dottrina del diritto processuale, che hanno il merito di avere indicato, al di sotto delle varie procedure tecniche, il fine immanente a tutte le procedure processuali, la realtà del processo. «Il processo nasce come realtà in quanto punto d'incontro di tutte le volontà particolari. Accade qui quello che accade tante volte nella storia dell'azione, quello che è uno dei caratteri costanti della storia dell'azione, che l'azione acquista un fine per se stessa, al di fuori e al di sopra del fine particolare dell'agente e l'agente che persegue il fine particolare è trascinato dalla logica della sua azione ad agire dietro il fine della sua azione. E sia lecito far rilevare che qui si scorge con ogni evidenza il segreto magistero dell'azione pratica, la quale realizza e incorpora in istituti concreti (per esempio il processo, e tutto l'ordinamento che implica) il profondo volere obiettivo che la regge e che solo obiettivandosi in questi istituti può salvarsi e restare incolume di fronte alla volontà dei fini particolari e accidentali che senza posa tentano di soppiantarla»¹⁵. Mentre sembra che non si parli d'altro che del povero individuo che sia alle prese con un'esperienza processuale e che stando dentro quell'esperienza vuole molto di più di quell'esperienza perché vuole tutto ciò che essa comporta, si parla, come si vede, di ben altro. E si parla d'altro, anche d'altro, proprio perché si parla di tutto ciò che è

nel processo. A questo proposito, viene spontaneo a Capograssi notare, in margine a quanto ha appena detto: «Queste considerazioni mostrano che nelle semplici posizioni che sembrano riferirsi a particolari problemi di una singola scienza del diritto, si celano i più profondi problemi della volontà e dell'azione, anzi il problema stesso della formazione dell'esperienza concreta»¹⁶. L'argomento strettamente giuridico, o che si tratti dell'istituto processuale o che si tratti di altro istituto, non è per Capograssi un falso obiettivo: è anzi, per lui, il solo vero obiettivo che la mira alta debba proporsi. Tutto ritorna al principio: la filosofia non è, e non può essere, filosofia del puro e arido intelletto, può e deve essere filosofia dell'azione; ma la filosofia dell'azione che sia veramente possibile conoscere nella mobilità della sua esperienza, attraverso la conoscenza della scienza che è sua, è il diritto.

Non solo l'*interpretazione* o il *processo* (anche se questi istituti, per l'evidenza dei loro insegnamenti, siano, secondo Capograssi, particolarmente rappresentativi, e si potrebbe dire didascalici) ma tutti gli indagati ed indagabili momenti dell'esperienza giuridica esercitano un loro magistero di vita. Tutti riportano ai principî su cui ogni ordinamento poggia. Il comando comanda se fa parte di quel *sistema* di comandi che l'interpretazione riconosce e ricostruisce; il precetto ordinato esiste in quanto è iscritto in un ordinamento in cui si concreta: ogni rapporto richiede un ampliamento di prospettiva: nella serie continua dei rinvii amplificanti è difficile stabilire dentro quale conclusiva circonferenza siano finalmente incluse tutte le relazioni concentriche. Il *sistema* richiama l'*ordinamento*, ma l'*ordinamento* giuridico richiama l'*ordine* del diritto: proprio perché nessuna parte può risolversi nella sua parzialità il riferimento alla totalità può essere infinito, come può essere erroneo pretendere di *finirlo*. Tuttavia, senza irrigidirlo, senza «esaurirlo», bisogna pure fermarlo. In fondo, Capograssi lo ferma ai *principî*. Ma che cosa sono, per lui, questi principî? Sono forse, in senso tecnico, quei «principî generali del diritto a cui fa ricorso la scienza del più scaltrito diritto positivo quando giunge alla piena consapevolezza della necessità che ha l'interprete giudiziale di risolvere il caso che deve risolvere anche quando nessuna norma dell'ordinamento lo abbia previsto e nessuna affine norma dell'ordinamento possa adattarvi per analogia di legge? Senza dubbio, Capograssi non ignora che cosa abbia significato, che cosa significhi per l'evoluzione della scienza giuridica l'ammissione dell'esistenza, in posizione centrale, di questi principî, che non sono espliciti precetti del legislatore e tuttavia comandano, imperano quanto l'espressa volontà legislativa formulata, anzi più di essa, con maggiore ampiezza, con più esteso potere. Però Capograssi sa bene che codesto tecnico ricorrere ai «principî generali» non è che una delle

infinite maniere che segue (che ha sempre seguito) l'esperienza giuridica per risalire, molto più generalmente, ai principî. Infatti, «che cosa è questo criterio dei cosiddetti principî generali se non un riconoscere che solo la sintesi originaria dalla quale nascono tutte le determinazioni e l'ordinamento dell'esperienza, solo le ultime verità e gli ultimi fini da cui nascono tutte le determinazioni dell'ordinamento concreto, hanno veramente forza di rendere giuridica l'esperienza? Qualunque cosa siano questi principî generali essi sono certamente qualche cosa di non arbitrario, e in ultima analisi si riportano appunto a quel profondo nucleo di certezze a cui tutta l'esperienza si riporta e da cui nascono esperienza e scienza. Solo queste certezze queste verità queste idee umane hanno la forza intima, essendo una esigenza profonda e intrinseca della volontà concreta di seguire la continua inesauribilità della vita». A rigore, ammettendo di dover fare espressamente appello agli inespressi principî immanenti all'ordinamento, la legislazione, le dottrine positive del diritto non fanno che rendere manifesto un criterio che anima tutta la vita del diritto e silenziosamente la domina: un criterio che, per essere, non ha bisogno d'essere dichiarato e che si applica in misura ben più vasta che l'ammesso ricorso ai principî generali propriamente detti. Tutto il diritto, per quanto abbia cercato, cerchi, possa cercare di starsene arroccato nella giuridicità ristretta del precetto, ricorre continuamente a quei principî per cui è integralmente diritto, riesce a collegare la norma preveggenete e la fattispecie prevista grazie ad un collegamento che si compie proprio perché non si realizza tra quei due soli poli, ma abbraccia tutti gli infiniti collegamenti possibili che, espliciti o impliciti, vi stanno intorno, reciprocamente sostenendosi nella loro tacita sistematicità. Già lo sappiamo: lo stesso comando riesce a comandare, riesce ad inserirsi nel complesso delle passate e presenti obbedienze, dentro cui si legittima, solo se a sua volta obbedisce ad un insieme di principî, che sta alla scienza scoprire e interpretare. «Il comando in sé, nella sua posizione, nella sua formulazione, non fa che prescrivere una volontà, ha la sua ragione e la sua caratteristica proprio nell'affermazione di un principio al quale l'azione deve orientarsi. Il principio è il punto nel quale comando e azione s'incontrano. Il comando è tale perché è la volontà di un principio a cui l'azione deve uniformarsi, e l'azione può obbedire al comando in quanto può assumere in sé questo principio che è il contenuto del comando». «La scienza perciò non s'inganna ed è guidata da un oscuro e sicuro istinto quando il suo primo lavoro lo fa consistere nella ricerca dei principî che formano il contenuto del comando». «Ma ricercare i principî è riunire necessariamente i vari comandi». «Ritrovare il principio che sta al disotto del comando, che forma la vita del comando, il perché e il *quid* del comando, è risalire per quei

vari momenti, rintracciare le varie apparizioni e posizioni, riportare al principio tutti i momenti che vi si riferiscono». «Ritrovare il principio è unificare i comandi». Fin dal suo primo lavoro, la scienza non fa che cercare i principî, non fa che unificare quello che nell'esperienza è (sembra) diviso, distante, difforme: la scienza è nient'altro che unificazione, e per ciò stesso coscienza dell'unità profonda dell'esperienza. Se è così, il suo costante «scoprire i principî» è ben altro che ricorrere ai *principî generali del diritto* nei casi in cui l'interprete giudiziale non può farne a meno. Il suo scoprire i principî è diventare paradigma di ogni scienza e coscienza: è diventare, appunto, scienza per antonomasia, consapevolezza dell'unità che lega la vita, coscienza dell'incontrarsi delle volontà in incontri imprevedibili agli intelletti, alle volontà esplicite dei singoli agenti, tuttavia unificati dal loro inconsapevole esperire quelle esperienze che l'esperienza giuridica unifica, come la scienza mostra. Perciò il diritto sa ciò che nessuna scienza sa (tranne la scienza giuridica). Solo il diritto, per il suo contatto immediato con l'azione, per la sua incapacità di allontanarsi dalla pratica dell'azione, per la sua stessa proclamata «esteriorità», si mette alla ricerca di quello che l'azione veramente vuole e ne salva la verità scoprendone le segrete involontarie connessioni, i nessi veramente vitali. I *principî* che il diritto trova sono le *idee umane*, le idee che fanno umana l'umanità: queste idee non possono essere elencate in una specie di campionario definitivo (che, oltre tutto, arresterebbe la «inesauribilità della vita giuridica»), né possono essere individuate, come talvolta in Vico, solo in alcune idee umane: queste idee sono le idee che non contraddicono l'ordinabilità dell'ordinamento, la sistematicità del sistema, la libera esperibilità – se così può dirsi – dell'esperienza giuridica. Esse provano tanto quanto sono provate: il loro collaudo è la loro capacità di stare storicamente nell'esperienza, di modellare l'esperienza del diritto e di farsene modellare. Ogni volta che nella storia hanno fatto la loro sanguinosa e sanguinaria apparizione idee inumane tali da offendere l'umanità offendendo l'umanità dell'individuo umano, invano hanno tentato di creare vere e proprie esperienze giuridiche. Di fronte ad esse, la scienza ha resistito difendendo l'esperienza: anzi, il loro labile esistere è durato solo per quanto è durata quella resistenza: poi, o si sono spogliate della loro inumanità neo-ferina, o sono state sommerse in quelle catastrofi che sono i baratri in cui provvisoriamente, episodicamente frana la storia quando pretendano comparirvi esperienze umanamente non storicizzabili, costituzionalmente inette a reggere qualunque ordine, qualunque ordinamento. Né questa è vicenda di tempi estranei e remoti. È vicenda di tutti i tempi. È stata anche la vicenda dei nostri tempi novecenteschi¹⁷; può essere vicenda rinnovantesi tragicamente da un giorno all'altro.

In fondo, che cosa sono i *principî* come *idee umane* se non quei principî che permettono all'individuo umano di costruire il suo mondo storico, cioè di costruire la sua vita, intorno alla quale si intreccia il cooperante vivere storico? Tale intrecciarsi è, per Capograssi, cooperazione, aiuto, sostegno, proprio perché la più storica esperienza della storia è l'esperienza giuridica che, obbiettivando le volontà nella volontà necessariamente «obiettiva» del diritto, le apre, per così dire, alla dimensione della storicità, le obbliga ad essere quali devono essere per inserirsi nella trama delle realtà storiche, in cui solo la soggettività obiettivata ha forza di resistenza, di permanenza. Aprirsi alla dimensione della storicità vuol dire, perciò, in questa prospettiva, essere disposti a risalire ai principî, dunque essere pronti ad ammettere, col fatto, con la testimonianza decisiva dell'agire, che non c'è azione che possa pretendere di essere per se stessa, perché ogni azione si lega con l'altra nel legame della comune umanità. L'intero valore del diritto si risolve in questo suo continuo obbligare l'azione ad obbedire a tutta l'esperienza in cui, per essere giuridica, deve inserirsi. Obbedire ai principî, che la scienza scopre in ogni momento del diritto, non è obbedire a questo o a quel principio determinato: è sottostare al principio stesso della doverosità dell'obbedienza, alla volontà obiettiva del diritto, principio in cui tutti i principî si sublimano. Il mio obbedire a questa o a quella imposizione del diritto è accettare il valore del diritto, è volere che il diritto sia: e non importa che io voglia che il diritto sia anche quando vorrei non volere quello che il diritto, in questa o quella situazione, mi impone di volere: per quanto nolente questa o quella obbedienza, io, alla fine, obbedisco: questo è essenziale: accetto l'imposizione giuridica che non vorrei subire, che magari vorrei aggirare o violare, perché accetto il diritto; e se, per avere aggirato o violato l'imposizione, pago il fio del mio torto, ammetto di essere così riportato al diritto, reinserito nel diritto, accettandolo nella sanzione. Perfino la violazione del diritto non rifiuta il diritto; perfino la logica patologica della violazione conferma, fisiologicamente, la logica in terna del diritto. La verità è che la somma di tutti i principî a cui si riducono i vari criteri che reggono l'esperienza giuridica è il principio supremo della libertà. Ciò che veramente vuole l'uomo quando accetta di essere circondato, o, come sembra, legato, dalla rete degli obblighi giuridici è svolgere se stesso, svolgere l'intero suo vivere non in un determinato spazio e in una determinata serie di tempi (perciò, per Capograssi, l'ordinamento è la pluralità degli ordinamenti come ordine delle azioni possibili) ma nell'orizzonte aperto dell'umanità. Tutto sommato, a Capo grassì, a questo apologeta dell'esperienza, i contenuti delle varie esperienze non interessano che per quanto hanno di profondamente umano: di comunemente, di ugualmente, di universalmente umano. I principî

scoperti dalla scienza giuridica, i principî che sorreggono come fondamenta tutto l'edificio dell'esperienza giuridica, sono i principî comuni a tutta l'umanità, ad ogni uomo come uomo. Perciò la scienza giuridica è la più umana delle scienze; perciò il suo *scire*, che è un effettivo *posse*, vera e certa filosofia. Il principio supremo e riassuntivo della libertà è la libertà degli uomini di essere uomini, quindi di obbedire alla legge della vita che è legge di sacrificio e di obbedienza: rinuncia alla volontà soggettiva per se stessa, limitazione della soggettività dell'individuo come tale, obiettivazione del volere singolare. La legge della vita ha dunque lo stesso imperativo della legge del diritto. Se la scienza del diritto non è tutta la scienza della vita pur essendo la più vera e certa conoscenza possibile della vita, se tra il diritto e la vita ci sono altre zone di realtà che il primo non copre, se rimane una differenza fra i due, la differenza rispetta una libertà perché riguarda un sacrificio. La coazione imposta dal diritto con la sua spietata pedagogia è solo apparentemente «esteriore»: l'«estrinsecismo» del diritto – ormai lo abbiamo capito – non è che il velo del suo autentico, sottostante «intrinsecismo»: se l'obbedienza al diritto non può non essere obbedienza ai principî insiti in ogni esperienza di diritto, non c'è obbedienza giuridica che sia estrinseca. Chi obbedisce alla specifica imposizione obbedisce perché vuole il diritto e chi vuole il diritto vuole i principî che esso implica. Quindi «si obbedisce perché si aderisce». «La volontà in quanto obbedisce all'imperativo giuridico, in quanto anzi crede di utilizzare l'esperienza giuridica per i suoi scopi, in quanto si serve (crede di servirsi) dell'esperienza giuridica come di un mezzo per i suoi fini, vuole questo imperativo, vuole questa esperienza e cioè vuole che la legge sia, che l'esperienza viva, vuole che l'ordine giuridico si realizzi». La pretesa exteriorità dell'azione «è invece un atto profondo e sostanziale di accettazione del mondo del diritto, è un vero ed integrale atto col quale il mondo del diritto è voluto ed è posto dal soggetto nell'atto stesso del suo agire, nell'atto stesso della sua viva concretezza». Se questa concretezza della vita giuridica non esaurisce la vita, se lascia un residuo fuori di sé, questo residuo rimane libero solo perché destinato ad un sacrificio più intimo e più consapevole del sacrificio a cui sia costretta dal diritto l'involontaria volontà dei soggetti implicitamente volenti e obbedienti. Il sacrificio conosciuto dalla sola morale o dalla sola religione è più libero soltanto perché consapevolmente volontario in forme di esperienza e di consapevolezza che solamente a questo proposito possono essere riconosciute più individuali, in meno indiretto contatto con l'intimità della coscienza, quali sono le conoscenze individualissime della morale e della religione. Sono questi i soli rifugi che la severità imperiosa, implacabile, invadente del diritto consenta all'individuo,

costretto dal principio stesso della libertà ad essere quale deve essere (non per niente Capograssi ammette che c'è un deontologismo, in certo modo «kantiano», dell'esperienza giuridica che costringe il soggetto al suo dovere).

La severità dura e coattiva del diritto grava sull'azione, le pesa, sembra tenerla prigioniera nelle maglie dei molteplici obblighi giuridicamente imposti; ma questa oppressione è liberatrice: l'azione così è salvata; è sottratta dall'esperienza giuridica alla volubilità del passeggero volere ed è costretta ad un'esistenza che è convivenza con altre azioni nell'esperienza giuridica, in quella esperienza in cui le azioni possono giuridicamente esistere solo se possono coesistere: e questa possibilità di coesistenza non è un adeguarsi ad un principio universale che sia fuori dell'esperienza, superiore ad essa, ma è un obbligatorio, necessario rispettare la stessa esperienza, i suoi principî costitutivi, quei principî per cui, nelle varie sue forme, si costituisce quale è. Tale rispetto è tanto più sicuro quanto più è irriflesso: nasce, in fondo, da un'azione che non sa di essere quello che effettivamente è, quello che è indotta ad essere dalla mediazione, dalla eteronomia del diritto, che è una vera e propria astuzia della ragione giuridica. L'azione, in sé, non vuole che quello che immediatamente vuole: se non volesse così, neppure riuscirebbe ad agire. «Tutte le forme dell'esperienza – e l'esperienza economica e quella politica e quella artistica e quella religiosa – sono rispetto alla totalità dell'esperienza forme particolari dell'esperienza e la volontà che dà vita ad esse è una volontà, rispetto alla totalità dell'esperienza, particolare. E la volontà ad ognuna di queste posizioni della vita è sommamente legata e legata con vincoli di vita e se non fosse legata così non sarebbe volontà; perché essa alla fine è volontà in quanto appunto dà vita a queste forme di esperienza in quanto crea questi suoi mondi nei quali essa è se stessa. Ma questi mondi particolari chiudono come in una specie di ipnosi la volontà particolare. La volontà particolare chiusa in questi mondi, persa a lavorare per questi mondi, dimentica tutto: tutto cioè una cosa sola, cioè che il mondo del quale essa vive non è che un mondo, non è che una delle posizioni della vita totale dell'esperienza. Persa nella pienezza del suo mondo particolare essa dimentica che il suo mondo particolare è possibile per la presenza profonda ed attiva della totalità dell'esperienza che esso implica, della totalità dei soggetti che esso contiene in sé». Il diritto è salvezza dell'azione in quanto è costrizione alla totalità, a quella circolare totalità che altrimenti l'azione dimenticherebbe. E se l'azione dimenticasse quella totalità, se non fosse costretta alle obbedienze e alle convivenze cui è costretta dal diritto, non potrebbe neppure vivere le esperienze «particolari» in cui vorrebbe dimenticarsi perché sarebbe cancellata nella evanescenza degli atti propri delle sue troppo personali amnesie.

Con fustigante intransigenza il diritto provvede a tener sveglia l'azione, la obbliga a correre senza soste, senza distrazioni, l'intero percorso della vita, nella concretezza dei suoi quotidiani doveri, nel sostanziale impegno di *agere quod agit*. Obbliga, in fondo, gli uomini a riconoscere di stare dentro quell'esperienza in cui tutti necessariamente stanno, quell'esperienza nella quale «la loro personalità è ridotta e la loro azione spogliata di quello che fa la sua unicità». L'azione salvata dal diritto è spersonalizzata. La volontà è inserita nel circolo della totalità, è riportata ai principî che presiedono a quella totalità, solo se è spogliata della parte più individuale di se stessa: è conosciuta e difesa dal diritto solo se obbiettata nella obbiettazione giuridica. Il sacrificio è penoso. Né Capograssi lo nega: «L'esperienza giuridica si presenta come oppressiva per l'individuo e insieme come tale da garantirlo, ha essenzialmente un doppio assetto e l'uno in contrasto con l'altro: l'individuo la sente e la vive come difesa e come oppressione. È qualche cosa, una realtà che lo difende, è qualche cosa, una realtà collettiva»¹⁸. Quest'ultimo aggettivo è particolarmente indicativo: quella salvatrice difesa dell'individualità dell'azione che è il diritto, quella garanzia della persona che è l'intera esperienza giuridica, è una forma di collettivizzazione: è una difesa collettiva – a suo modo collettivistica – dell'individuale. Certo la spersonalizzazione che, come abbiamo visto, vi si compie, è compiuta a beneficio della personalità essenziale dell'uomo: tuttavia vi è compiuta; e non c'è dubbio che di tutti i sacrifici a cui la vita del diritto possa costringere, questo è il più costoso: tanto costoso da far dubitare che, nonostante la buona volontà del diritto, nonostante i benemeriti salvataggi compiuti dall'esperienza giuridica, con tale costo sia pagato un prezzo che rischia di alienare anche qualcosa di inalienabile dell'individualità. La negazione del «diritto alla solitudine» sostenuta in questo *Problema della scienza del diritto*, innegabilmente è pesante. (E lo è particolarmente perché è ammessa da un tipico ammiratore di Pascal, da uno scrittore che, fra l'altro, in sede diversa e in prospettiva differente, ha parlato, con rara finezza, del dovere di trovare, contro il «rumore della società», «un momento di silenzio», come del «vero dovere, il solo dovere morale che ha ogni individuo»¹⁹).

Ma la «collettivizzazione» attuata dal diritto non deve sorprendere: per quanto essa appaia, conclusivamente, in uno dei pensatori contemporanei più preoccupati del destino dell'individuo umano come tale (basti pensare al saggio *Incertezze sull'individuo*), è conclusione che deriva coerentemente dalla notata premessa anti-intellettualistica. L'apologia del diritto promosso a scienza ed esperienza esemplare, a paradigma di ogni vera e certa conoscenza, postula la diffidenza misologica verso la scienza delle sole menti individuali: il valore

esemplare del diritto è nel suo essere documentata filosofia della prassi, è nel suo sapere essere scienza della mente umana come intelletto dell'umanità tutta. Praxismo ed anti-intellettualismo sono sempre naturali alleati ed entrambi sono frequentemente disposti a concludere in forme di collettivismo gnoseologico che possano assicurare le incertezze delle coscienze individuali con le istituzionalizzate certezze del «*consensus omnium*» manifestato da principî ideali costanti, da tradizioni consolidate. L'esperienza del diritto, nel vichismo di Capograssi, è, infatti, l'esperienza che meglio manifesta, con la prova dei fatti, la costanza dei principî ideali, il consolidamento di una tradizione di pensieri e di azioni. Secondo Capograssi, «quello che è essenziale, quello che rimane è il sistema di permanenze che la scienza vede nell'esperienza, che essa esprime nei concetti fondamentali nei quali essa svolge la sua concezione unitaria dell'esperienza». «Si può dire che il vero lavoro della scienza è mantenere fermo e incolume questo sistema di permanenze al di sotto delle variazioni superficiali della storia»²⁰. Cioè si può dire che lo storicismo insito nell'esperienza giuridica e nella sua scienza collettiva è lo storicismo universalizzante e uniformante che accetta della storia le permanenze, filtra il «tradizionale» della storia. La scienza giuridica è storicizzata e storicizzante in quanto è «la tradizione nella storia del diritto», e non è altro, nella sua storicità: perciò deve chiedersi «se sotto la infinita puntualità della storia vi sia una profonda ed extratemporale unità»: e si pone questo opportuno, doveroso quesito senza porsi l'altro, non meno urgente e legittimo, che chieda quale sia il valore e il significato di quelle non ignorate, individuali presenze nel mondo storico, per se medesime. Se trascuri, o lasci in ombra, questa seconda domanda e non si ponga che l'altra, la scienza può agevolmente ritrovare nella storia quelle permanenze, quelle uniformità già ritrovate dal diritto naturale, anzi può storicizzare (e tale iniziativa è sintomatica) la stessa natura del diritto naturale: «La natura che costituisce il contenuto del diritto naturale è proprio il fine unitario e universale della vita che è immanente a tutte le formazioni della vita concreta e costituisce l'unitario sbocco, il porto a cui tutti i movimenti portano. Il diritto naturale si chiama così proprio perché è l'affermazione e quasi si direbbe la scoperta del fine unitario e universale, che spiega la vita nella sua unità, anzi che pone la vita come direzione unitaria al di sopra delle volontà arbitrarie dei soggetti e delle passeggerie combinazioni degli interessi. Il diritto naturale accompagna tutta la storia dell'esperienza giuridica perché è proprio l'affermazione consapevole del destino unitario che regge la vita e tutte le forme dell'esperienza che ne sono la determinazione, e che si formula in modo espresso, assume espressione razionale e logica e si manifesta in sistema di determinazioni logiche e ideali»²¹. Qui, nelle

frasi di uno scritto su *L'esperienza giuridica nella storia*, può fare esplicita apparizione quel diritto naturale mai presente esplicitamente nel *Problema della scienza del diritto*: assente *pour cause*, giacché il problema della scienza, per se stesso, risolve positivamente, risolve in termini positivi e storici, l'antico problema giusnaturalistico. Quest'ultimo, tuttavia, può ricomparire, successivamente, perché la sua comparsa è stata già preparata da una storia vista come universalizzante, da una storia universalizzata, curiosa delle sole permanenze sistematiche, delle sole uniformità tradizionali. L'esperienza storica del diritto è esperienza dell'uomo soltanto, o specialmente, perché è esperienza dell'umanità, della universale natura umana. Nello storicismo letteralmente neo-vichiano di Capograssi si rinnova così l'incontro, o la collusione, fra la Storia Universale e il Diritto Naturale, in un tentativo di collaborazione che probabilmente mette in crisi tale storicismo rivelandone le aporie, scoprendone le probabili antinomie. Se e quanto queste probabilità (in cui può annidarsi una serie di riserve, di obiezioni) siano fondate, non deve essere detto da chi voglia e debba limitarsi ad accennare ai temi dominanti della problematica capograssiana quale appare ne *Il problema della scienza del diritto*.

Si sa bene che la ricchezza di una problematica è provata anche, e soprattutto, dalla quantità e dalla qualità dei dubbi che pensosamente possa suscitare, fecondare. L'originalità di un libro non è tanto nei ragionamenti che dimostra, nelle opinioni che enuncia, nelle tesi che dichiara quanto nelle idee che suggerisce e regala a chi sappia leggere. L'opera di Capograssi è un continuo suggerire, donare idee, con prodigalità inesauribile. Essa richiede, come poche altre opere del nostro Novecento, una creativa corresponsabilità del lettore, sempre energicamente stimolato ad un personale ripensamento, o consenziente o dissenziente. Ma di tutti gli *engagements* ai quali il lettore del Novecento è, o si dice, disposto, questo è il meno gradito; il più raro: perciò sempre più frequente è la fortuna degli autori che sono soltanto teorizzanti annunziatori di enunciate formule, facili a ripetere, a commentare, a glossare, a superare, a rovesciare, a confutare. Del resto, in proporzione maggiore o minore, è sempre stato così. Lo sapeva e diceva a perfezione Pascal: «Ceux qui sont capables d'inventer sont rares; les plus forts en nombre ne veulent que suivre».

1 Cfr. G. CAPOGRASSI, *Opere*, Milano, 1959, 6 voll.

2 A. GUZZO, *Recensione* a G. Capograssi, *Opere*, 6 voll., Milano, 1959, in «Filosofia», (1960), p. 367.

3 S. SATTA, *Il giurista Capograssi*, in «Justitia», (1960), pp. 193-207.

4 V. FROSINI, *Giuseppe Capograssi*, Torino, 1961.

5 Sulle ragioni dell'adozione del concetto di esperienza giuridica in questo aspetto, sul suo significato, si legga l'articolo di E. OPOCHER, *Concetto di esperienza giuridica e idealismo*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», (1950), pp. 101-109.

- 6 Cfr. E.P. LAMANNA, *L'eticità del diritto: l'esperienza giuridica e il diritto correlativo al dovere nell'idea di bene morale*, Firenze, 1919.
- 7 G. CAPOGRASSI, *Opere*, cit., vol. IV, p. 297.
- 8 *Ibid.*, p. 310.
- 9 Così Capograssi scriveva in una lettera a Luigi Caiani: cfr. ID., *Pensieri dalle lettere*, Roma, 1958, n. 177, p. 108.
- 10 Cfr. ID., *Opere*, cit., vol. III, p. 329.
- 11 Cfr. *ibid.*, p. 387 e p. 391.
- 12 Cfr. per esempio *ibid.*, vol. V, pp. 288-289 e p. 411.
- 13 Cfr. *ibid.*, vol. I, p. 151.
- 14 *Ibid.*, vol. IV, pp. 141-142.
- 15 *Ibid.*, pp. 142-143.
- 16 *Ibid.*, p. 143.
- 17 Cfr. per esempio *ibid.*, p. 155, p. 159, p. 160, p. 165, p. 166, p. 167, p. 174, p. 178.
- 18 *Ibid.*, vol. III, p. 423.
- 19 *Ibid.*, vol. V, p. 480.
- 20 *Ibid.*, vol. IV, p. 305.
- 21 *Ibid.*, vol. III, pp. 287-288.

UNA ANALISI ESISTENZIALE DELL'ESPERIENZA COMUNE*

* AA.VV., *La filosofia dell'esperienza comune di G. Capograssi*, Napoli, 1976, pp. 7-61.

I. Giuseppe Capograssi, in una breve, occasionale nota scritta nel 1937 a proposito di un pregevole contributo del Lopez De Oñate alla bibliografia rosminiana, ebbe modo di notare «quanta meschinità di giudizi» abbia accompagnato nella storia della filosofia la «fortuna» di Rosmini, spesso «deformato», reso «irricongoscibile» da «riduzioni quasi caricaturali». E aggiungeva: «Non c'è nella storia avventura più pericolosa e più disgraziata che dar vita a una grande opera di pensiero»¹. Grandi, medie o piccole, le opere di pensiero sono tutte insidiate – quanto più sono autentiche – da deformazioni, travisamenti, disconoscimenti. Non a caso quelle parole di Capograssi vengono subito alla memoria come letteralmente adatte anche alla sorte toccata, molto spesso, alla valutazione critica del pensiero di lui, troppe volte alterato, frainteso, semplificato, «ridotto» o ignorato.

Bisogna riconoscere che fra le ragioni della difficoltà di lettura dell'opera di Capograssi va ricordata *in primis* l'incerta sua «collocazione»: tale in sé o nelle apparenze o nei riflessi della situazione culturale circostante. Nessuno più di noi ha in uggia le etichette culturali che, appiccate al nome di un autore con tenacissime formule adesive, finiscono col sostituirsi alla effettiva conoscenza del suo pensiero, il quale rimane così prigioniero della nomenclatura con cui, una volta per tutte, è stato archiviato. Niente è più disindividualizzante, più irrispettoso, di questo diffuso, dilagante atteggiamento mentale. Però è innegabile, per un altro verso, che la *collocazione* culturale, quando sappia adeguatamente *storicizzare*, col debito senso delle sfumature e la debita diffidenza verso le imbalsamazioni, in quanto assegni un *nomen*, pure approssimativo, aiuta, a suo modo, a individualizzare, favorendo, almeno, l'individuazione di un orientamento dentro un determinato momento storico. Non per niente, grandi, anche grandissimi, pensatori hanno a lungo lavorato per scrollarsi di dosso una denominazione e dimostrare di avere diritto a un'altra: si potrebbero fare in proposito, in epoche diverse, grossi esempi.

Personalità speculativa forte, fornita di una spontaneità umbratile quanto ombrosa, Capograssi non avrebbe mai saputo preoccuparsi di mostrar meglio una faccia piuttosto che un'altra della sua opera. Tutto sommato, il problema della *collocazione* storico-culturale propria gli era estraneo nella stessa misura in cui gli appariva indifferente quella altrui, pronto com'era a dare ascolto a chiunque incontrasse – classico o contemporaneo, libro o persona – dovunque fosse, da qualunque parte provenisse, purché degno di interesse, purché «non banale». La stessa libertà assoluta dei suoi contatti culturali rende difficile

l'enumerazione delle sue «fonti» e delle «influenze» da lui accolte. Perfino quando, una volta, in un esplicito passo, sembra quasi volersi mettere deliberatamente a indicare i propri autori², lo fa con genealogie e interpretazioni così personali che paiono fatte più per stimolare, magari sconcertare, il lettore che per informarlo. Si sarebbe tentati di dire che l'intelligenza creativa ha le sue ragioni, che la critica non conosce, o conosce soltanto per armonizzarle – come, in fondo, deve – dentro una cornice più vasta, in dimensioni non sempre adeguate al soggetto. Ci sono dei casi in cui si avverte con particolare evidenza come gli strumenti critici di cui si dispone siano inadeguati a dar conto del tema da raffigurare, mal riducibile a categorie note, consolidate. Che ciò accada è inevitabile, è comprensibile; non autorizza, però, la pigrizia di coloro che respingono argomenti e autori non conformi a immagini e concetti abituali. Nella storia della filosofia italiana della prima metà del Novecento non mancano interessanti, degnissime posizioni teoretiche che rimangono ignorate o fraintese soltanto perché mal «collocabili» nell'ambiente culturale in cui operarono. Si potrebbero fare parecchi nomi; basti farne due – a nostro parere assai rappresentativi – solo per fornire qualche esempio che confermi l'osservazione: Ludovico Limentani e Adolfo Levi. Con autori indipendenti come questi ed altri che potrebbero citarsi – di vario orientamento, di diversa formazione – siamo al centro di una zona piena d'ombre che sarebbe bene fugare. Di fatto, Capograssi – quale che sia lo spazio suo – sta ancora in questa zona non illuminata e qui va studiato.

Il ricorso alla formula sbrigativa è l'espedito più comodo a cui si aggrappa la critica quando si trovi in cospetto di un autore mal «collocabile» e non «collocato». Nessuna meraviglia dunque, se, in tali occasioni, sono offerte con facilità proposte di lettura inverosimili o, peggio, verosimili ma non vere. Che le rilevate difficoltà provengano proprio dalla volontà di inserimento dell'autore dentro una scuola o un indirizzo qualche volta si vede in maniera addirittura vistosa: può capitare che Capograssi, per esteriore esigenza di classificazione, sia immesso «nel solco aristotelico-tomistico»³, in compagnia di autori *toto coelo* estranei alla sua problematica (per esempio: Olgiati⁴) e che, contemporaneamente, l'onesto critico che abbia proposto la formula, costretto dall'esposizione almeno a cercare di riassumere per sommi capi una parte della filosofia di lui, finisca con l'avvertire che, tutto sommato, l'opera va collocata su una ben diversa «linea di pensiero»⁵. Se poi lo stesso infortunio sul lavoro ermeneutico sia rasentato non da una trattazione deliberatamente succinta e sommaria, ma da un'apposita, volenterosa ricerca⁶ il fenomeno può essere attribuito a cause d'altro tipo, fra cui primeggiano le ambizioni annessionistiche delle scuole e la severità della storiografia filosofica, non vincibile

dalle buone intenzioni compilatorie della diligenza pura⁷.

Del resto, situare al punto giusto una filosofia che, per alcuni versi, si muove, come è stato notato, «sotto la spinta di Agostino e di Vico», «di Rosmini e di Blondel»⁸, è impresa non agevole anche per esegeti esperti: la medesima difficoltà sostanziale immanente a quelle «spinte» speculative rende complessa l'operazione. Per esempio, in tre di questi quattro autori ricordati, come in tutto lo sforzo di cogliere la razionalità del vivere all'interno dell'esperienza vissuta, sono molti gli elementi che nettamente contraddicono i presunti propositi di «una decisa conversione della filosofia in teologia»⁹. In Capograssi, teologia e perfino teodicea sono tanto perentoriamente chiamate a giustificarsi nel mondo storico che il suo vichiano *ragionar civilmente* del problema religioso può essere ricondotto ad affinità – in certi luoghi davvero esemplarmente significative – con alcune forme dello storicismo tedesco, specie col Troeltsch, come è stato suggerito dalle pagine, a nostro parere, più persuasive e documentate che siano state scritte sulla filosofia capograssiana¹⁰. Ma perfino le consonanze sintomatiche prudentemente, delicatamente indicate possono subito trovare non smentite, ma controindicazioni, pur parziali, nell'istintiva capacità del pensiero di Capograssi di sfuggire ad avvicinamenti e allineamenti, anche ai più opportuni, ai più plausibili. E s'intende che questo va detto per qualunque approccio critico, il nostro compreso, autocriticamente – in anticipo – valutato.

Lo ha notato molto chiaramente Norberto Bobbio: refrattario ai troppi «ismi» che popolano il dizionario filosofico, Capograssi «non appartenne a nessuno degli indirizzi e delle scuole riconosciute», pur avendo contatti intellettuali con tutte¹¹, senza ibridismi, senza compromessi, senza esclusivismi. Dopo avere avvertito ciò, è lecito, però, rilevare, ancora d'accordo con Bobbio: «Se di una maniera di filosofare si può parlare a proposito delle sue opere, essa è simile per consonanza o vocazione naturale, non per imitazione, a quella degli esistenzialisti; anch'egli mirò a fare un'analisi dell'esistenza umana»¹² la strada esegetica giusta. Su questa strada è sì opportuno resistere alle suggestioni che presentino Capograssi come «il nostro Kierkegaard»¹³ ma – Kierkegaard a parte – le spontanee consonanze con temi propri della *Existenzphilosophie* del Novecento si possono cogliere, in Capograssi, a piene mani, diremmo quasi ad apertura di pagina. Anche a tal proposito, è prudente, però, non abbandonarsi con eccessiva confidenza di lettura al piacere delle analogie: distinguere tra veritiere e ingannevoli richiede esercitata e solerte oculatezza.

Il giuoco degli avvicinamenti e dei raffronti, per gli accennati pericoli, va – nella lettera – evitato. Così come non può in questa sede essere affrontato il discorso che andrebbe fatto su un autoctono esistenzialismo italiano sottilmente presente nella nostra filosofia del

Novecento già tra il '10 e il '30 circa. Sia sufficiente aver messo l'accento su questo *esistenzialismo* di Capograssi. Secondo noi, è il punto di riferimento obbligatorio per capire il suo disegno di una analisi dell'esperienza comune.

II. Nella stessa indicazione generale e generica di questo fondo esistenziale della filosofia capograssiana occorre un'estrema cautela. Fino a che si sta sulle generali, correre il rischio della genericità è inevitabile. Ma è un rischio che va circoscritto entro il campo delle considerazioni preliminari, a cui noi ci siamo finora limitati. Dare per scontato un «personalismo» di Capograssi connesso al personalismo esistenzialistico del Novecento è un errore. Certamente, la difesa dell'individualità personale dell'uomo di fronte alle filosofie pronte a sacrificare l'uomo a questa o a quella ipostasi assolutizzata è preoccupazione dominante di Capograssi. Ma solo per alcuni aspetti il suo discorso può richiamare quello kierkegaardiano sul valore del «singolo» o quello jaspersiano sull'irriducibile, individuale «dignità dell'uomo», trepidamente affidata al chiaro entusiasmo della libera ragione. Certamente, la venatura esistenzialistica della posizione di Capograssi potrebbe cercare affinità nella rivolta di Jaspers contro le insensibilità esistenziali dell'idealismo hegeliano. Ma non bisogna dimenticare che la critica anti-hegeliana di Capograssi non è incondizionata, non è rigetto radicale: tutt'altro.

Alcune differenze, pur profonde e significative, sono molto sfumate: spiegarle distesamente sulla carta non è agevole. Per intenderci con chiarezza potremmo dire, alquanto schematicamente, così: l'esistenzialismo novecentesco germanico, specie di tipo jaspersiano (per alcuni aspetti il più vicino a Capograssi)¹⁴, il personalismo esistenzialistico di tipo francese nascono da atteggiamenti polemici verso molta parte del pensiero moderno. Si tratta di una «polemica» assai differente, ma comune ad entrambi. Per Capograssi, il pensiero moderno è ancora conquista da acquisire, realtà viva con cui occorre fare i conti. Questo «modernismo» di Capograssi non va mai trascurato. In uno scritto del 1912, non a caso pubblicato nella rivista «Coenobium», non a caso dedicato al tradizionale dualismo di *Fede e scienza*, si leggono dichiarazioni quasi programmatiche sul «travaglio» dell'«anima moderna», che è la protagonista di quell'articolo, concluso da un auspicio sintomatico: «Nel pensiero, in questo *ubi consistam* eterno di ogni filosofia, l'anima moderna troverà la composizione dei due contraddittori, che ne sono il tormento e la vita: troverà calmata la sua doppia sete e composta la divergente tendenza della sua attività»¹⁵.

Per Capograssi il «pensiero moderno» non è uno sviluppo compiuto che consenta ormai di prendere le mosse dalle sue conclusioni;

nemmeno – tanto meno – è una somma di errori da «saltare» approfittando, magari, delle critiche delle posizioni antagonistiche, ostili alla libera competizione degli individui e alla sovrastante autonomia dello Stato, due forze essenziali del «mondo moderno». Sul tema, la sua opinione si fa sempre più chiara e ispira l'intero suo programma: «L'esperienza moderna non si può saltare»; «veramente l'essenziale è comprendere questa esperienza, trovare le vie per cui l'anima moderna, lacerata dalla necessità di fare e dalla insoddisfazione del fatto, possa riaccostarsi alle grandi conclusioni della fede, dalle quali è così lontana. Ma queste vie occorre trovarle *dentro* questa stessa esperienza; vale a dire dai principî, dalle realtà, dai metodi che la cultura moderna – qualunque cosa si dica – ha scoperto, dedurre l'indicazione profonda di quelle conclusioni»¹⁶.

In tale spirito, l'anti-idealismo e l'anti-hegelismo che finiscono col prendere corpo nelle dimensioni esistenzialistiche del pensiero di Capograssi non possono essere visti come momenti della resistenza di una parte della cultura italiana di fronte alle novità portate dall'idealismo, nei metodi, nei contenuti della ricerca filosofica. Nel 1913, in un confronto col «misticismo confuso» nel quale, in Francia, rischiava di arenarsi, dopo intelligentissima navigazione, Bergson, o il bergsonismo, Capograssi non nasconde il suo aperto consenso, perfino il suo entusiasmo, verso il clima nuovo creatosi in Italia, non senza un espresso, inequivocabile riferimento al lavoro innovatore di Croce e di Gentile: «Noi abbiamo a poco a poco con fatica riacquistata la sincerità nel pensare; e la sincerità e l'intimità del pensare – quasi si direbbe *l'autenticità* – hanno nuovamente fatte attive e presenti le qualità essenziali della nostra mente (...). La mente italiana riprende e riassume la bella decisa personale originalità»¹⁷. Tanto poco Hegel è, in origine, il punto di riferimento decisivo, radicale, dell'opposizione di Capograssi che, in un dato momento, il suo movimento forse più accentuato di approssimazione all'idealismo si compie proprio sotto il segno di Hegel. A tal proposito, Capograssi vede nella nuova confidenza neo-idealistica con i classici una liberazione dall'ossequio letterale, fatto di subordinazione e di ripetizione. Dopo, si è potuto capire quali difetti l'eccesso di confidenza potesse implicare; ma resta vero che la reazione alla passiva letterale esposizione è stata, a suo tempo, una prova di energia speculativa che è benemerita da non dimenticare. In cospetto delle libere (anche troppo libere) rimeditazioni di autori come Vico, come Hegel, il Capograssi, pure non propenso ad accettare le interpretazioni proposte, ha ragione di scrivere, con soddisfazione, nel 1913, nella «Rassegna contemporanea»: «Noi siamo oramai temprati a discernere e a ritrovare il vivo seme eterno, tra le foglie morte dei grandi sistemi del passato. Il Gentile per esempio e Croce hanno riesaminato

profondamente l'hegelismo senza mortificarlo in vuote ripetizioni (...). E già c'è qualche segno di un prossimo – e forse più maturo – esame dell'etica hegeliana». «... Occorrerà ripensare seriamente questa etica, per fare una filosofia della pratica, nella quale siano veramente libertà moralità e spirito (...). Bene a proposito per ciò appare la traduzione della filosofia giuridica di Hegel, della quale non avevamo traduzioni decenti. Bisognerà meditarla ancora molto: seguire Bertrando Spaventa che la ripensò liberamente e profondamente tutta quanta. Là dentro vi è viva e vera l'indicazione razionale del compiuto processo dello spirito: vi è il più nobile tentativo di pensare tutto lo spirito etico, che è inquietudine, lotta, passaggio, farsi continuo. B. Spaventa l'elaborò a fondo con libertà piena e rispettosa: nei suoi studi sull'etica di Hegel noi abbiamo il miglior commento e la migliore critica di quell'etica»¹⁸. Qui, nell'invito allo studio dell'etica hegeliana di B. Spaventa, non soltanto è confermata una costante, attiva ammirazione per gli Spaventa¹⁹, in se stessa molto significativa in tutta quanta l'opera di Capograssi; è, altresì, indicato il motivo maggiore del lungo interessamento a Hegel, che colora quasi di hegelismo alcune zone del pensiero capograssiano: mal compatibile, certo, con l'«esistenzialismo» rilevato.

Tale incompatibilità è soltanto apparente, a guardar bene: forse, anche nella interiore cognizione dell'etica hegeliana, B. Spaventa non è il mediatore più adatto; forse il richiamo a B. Spaventa contiene già il sottinteso proposito di una lettura in chiave assai diversa, a rigore, da quella spaventiana. Ma non questo, in ultima analisi, importa: importa che lo Hegel da rileggere sia quello dello spirito oggettivo, misurantesi con la vita concreta dell'ethos. Questo Hegel è quello che attira Capograssi, il quale ne sente tutto il fascino, fino all'ammirazione non nascosta, all'adesione condizionata. In fondo, lo Hegel dello spirito oggettivo, che era stato il solo accettabile da Dilthey, è il solo ascoltato (dipendentemente o indipendentemente dalla mediazione espressa o inespressa di Dilthey) da alcune correnti dell'*Existenzphilosophie*. Del resto, le discussioni sulla validità delle «scienze sociali» abitano ogni lettore esperto di cose sociologiche (Capograssi lo è stato, tenacemente, come pochi altri in Italia tra il '20 e il '40) al contatto con lo spirito oggettivo, se non hegeliano, hegelianeggiante. Ma, senza sottovalutare questo dato, resta la via spaventiana del diritto e della morale additata dallo stesso Capograssi. Nel quale è vivo uno «hegelismo» più o meno spaventiano che stabilisce relazioni molto diverse da quelle solitamente considerate e si mescola a influenze che, stando molto liberamente intorno a Spaventa – agli Spaventa – comprendono suggestioni che operano su un arco assai vasto: da Filomusi Guelfi ad Antonio Labriola, sullo sfondo di un vichismo meridionale che con l'ethos incarnato nelle istituzioni ha una

familiarità teoretica originale che a Hegel può chiedere conferme vigilate, stimoli preziosi, non soccorsi indispensabili e interventi straordinari.

Le intraviste possibilità di rilettura dell'etica hegeliana– sia nel senso indicato da B. Spaventa sia con orientamenti profondamente diversi – sono tali da mantenere una loro coerenza con l'ambizione di avvicinare sempre più la *filosofia* all'*esperienza* e danno un'impronta all'aspirazione capograssiana verso la *concretezza*, permettendole una libertà di movimento che le consente libere curiosità, spregiudicati contatti intellettuali, impedendole tassativamente, al tempo stesso, prossimità e promiscuità culturali pericolose. In Capograssi come in tutto il pensiero contemporaneo (marxismo compreso, ovviamente) l'appello al *concreto* non è mai estraneo, nelle origini, alla critica mossa dal «pensiero conservatore» contro le *astrattezze* del «pensiero giacobino». La critica hegeliana alla «libertà astratta» come «libertà negativa», nella *Filosofia del diritto*, ha queste radici contro-rivoluzionarie, non estirpate e non estirpabili, nel concetto, dall'adozione fattane intelligentemente dalla Sinistra hegeliana²⁰. Sullo sfondo di simile volontà post-hegeliana di *concretezza*, la sensibilità di Capograssi al tema della *società* contrapposta allo Stato nasce dallo stesso ceppo. Codesta contrapposizione, all'inizio, non è priva di riserve che investono tutta quanta la vita dello Stato moderno, il quale, con la sua imperatività sovrana, prosciuga le linfe vitali delle libere spontaneità dei plurimi centri sociali: un tema legato ad antiche rivendicazioni, certo non infondate, connesso a spunti liberamente operanti da Montesquieu a Tocqueville, trasfuso poi in un pluralismo sociologico sagace e in un riformismo amministrativo oculato; un tema, però, disposto a coalizzare nell'avversione alla sovranità statale insidiose, molteplici resistenze derivanti direttamente dal tradizionalismo del pensiero reazionario, specialmente francese. Codesta insidia è presente a lungo, infatti, particolarmente in alcuni settori della cultura cattolica francese dell'Otto-Nove cento e agisce capillarmente per diramazioni intellettuali assai vaste: è alla base dei propulsori spiriti «antimoderni» che stanno *in capite* al cosiddetto umanesimo integrale di Maritain (un contemporaneo sintomaticamente ignorato da Capograssi); alimenta, in fondo, la prima pubblicistica del «personalismo sociale» del gruppo di *Esprit*, pronto a ogni avvenirismo volto al Duemila pur di rinnegare il preteso satanismo degli ultimi secoli, rei di apologia del libero pensiero, astuta distrazione «borghese», falsa libertà, ingannevole e vana per l'oppresso «quarto stato», considerato imminente vindice e perciò destinatario di una nuova «evangelizzazione» ispirata a un «apostolato sociale».

Intorno al 1920, nei primi tre libri di Capograssi, apparsi nel dopoguerra (il *Saggio sullo Stato* è del 1918; *La nuova democrazia*

diretta e le *Riflessioni sulla autorità e la sua crisi* sono del 1921), certe tesi critiche nei confronti dello Stato moderno, certe attenzioni rivolte – talvolta con lucidità singolarmente antiveggente – alle novità proposte o imposte da autonomie inassimilabili e incontrollabili dalla sovranità statale non sono estranee a fermenti ideali²¹ collegabili, per alcuni aspetti, al pluralismo sociologico e al riformismo amministrativo, di cui si è fatto cenno; inoltre Capograssi appare attentissimo a suggerimenti che provengono anche da esperienze diverse da quelle proprie della vita statale di tipo francese: dal mondo anglosassone, specialmente. Tuttavia già in questo periodo dell'operosità capograssiana la critica, nel misurarsi con lo Stato moderno e le sue esigenze, mai ne prescinde, mai si lascia tentare da rifiuti, da condanne. Si dirà che questo atteggiamento è ovvio in un conoscitore profondo dei problemi del diritto pubblico generale e della loro elaborazione scientifica ricca e feconda: è significativo che il *Saggio sullo Stato* sia dedicato al «caro e insigne nome» di Vittorio Emanuele Orlando²², nel ricordo di intelligentissime lezioni del maestro, ascoltate alla vecchia Sapienza²³. Ma – ecco il punto – la dimestichezza con la problematica varia e complessa della più agguerrita dottrina dello Stato, confrontata ai risultati più solidi del diritto pubblico generale, è sostanzialmente libera da ogni preconcetta diffidenza verso lo Stato moderno e i suoi problemi perché ha alle spalle la grande mediazione di Bertrando e Silvio Spaventa, la quale tiene al riparo Capograssi da ogni forma di illiberalismo. Quel viatico spaventiano, concettualmente filtrato da una rimeditazione molto indipendente pur se non immemore di radicate suggestioni familiari²⁴, robustamente liberale e risorgimentale. Nel cattolicesimo di Capograssi (che in lui è presenza costante, sempre tenacemente nascosta, custodita nell'intimo, rigidamente esclusa dal temporale, mai ostentata, mai mescolata ad elementi di giudizio eterogenei) è totalmente assente quello spirito di diffidenza o di rivalsa sottilmente antirisorgimentale o extra-risorgimentale che, in Italia, in seguito alle vicende della formazione dello Stato unitario, è riconoscibile nel pensiero e nell'azione di numerosi intellettuali cattolici, anche di più generazioni: *mutatis mutandis*, da Gaetano De Sanctis fino a Giuseppe Dossetti. Rispetto alla tradizione nazionale, Capograssi non si sente tra gli *esclusi*, ma tra i *partecipanti*: se a Rosmini e a Manzoni guarda, tutto sommato, in maniera assai affine a quella dei modernisti, lo Stato che è oggetto della sua meditazione e della sua critica è sì lo «Stato moderno» come tipo²⁵, tuttavia, sulle orme di S. Spaventa come di V. E. Orlando, è valutato, prima di tutto, nella realizzazione statale nazionale italiana, realtà da correggere e irrobustire, non da rifiutare, non da biasimare per condannevoli origini. Non ignaro di riserve e di carenze, delle origini risorgimentali Capograssi conosce la

fondamentale nobiltà, nella storia e nel mito. Se cita Cavour, Mazzini o Cattaneo mostra d'intendere con pienezza di adesione quale valore abbiano, per un Italiano, certi riferimenti, pur nella piena libertà dello spirito critico. In senso più immediato, per suo conto si sente vicino agli uomini della generazione postrisorgimentale immediatamente precedente: per esempio, a meridionali come Giustino ed Ernesto Fortunato²⁶.

Su questo sfondo bisogna collocare l'aspirazione capograssiana alla *concretezza*, all'*esperienza*, in una istanza esistenziale. Da un lato, l'*ethos* hegeliano non ne è respinto; dall'altro, perfino il contatto con la vita della società e dello Stato, mentre rifiuta energicamente ogni esito statolatrico, non appare nemico, bensì garante dell'effettiva libertà etica di ognuno, perciò gradualmente, consapevolmente, dissolve l'iniziale contrapposizione di società e di Stato in una sempre più accentuata realizzazione della prima nel secondo, a condizione che lo Stato consenta quella realizzazione con un consentimento che provi il suo stesso esser libero.

In codesto senso corposo della realtà esistenziale, non circoscritta al momento strettamente personale della sua espansione, è la forza e il limite dell'«esistenzialismo» di Capograssi.

III. A guardar bene, l'«esistenzialismo» di Capograssi come appello costante alla concretezza dell'esistere non si individua in una vera e propria forma di «filosofia dell'esistenza» perché è di meno e di più di una rivendicazione del valore della esistenza contro gli assoluti idealistici e le ipostatizzazioni positivistiche. Proprio perché la sua visione dell'*esperienza* tende ad accomunarsi in un ordine che la dispieghi e trascenda non si arresta all'affermazione dell'*esperienza* esistenziale individualmente considerata. Questo procedere oltre è un arricchimento necessario, un ulteriore passo, eppure un abbandono del terreno strettamente esperienziale ed esistenziale. In tale carattere è un altro motivo di interesse del pensiero di Capograssi. Esso, secondo noi, appare pienamente se medesimo nell'*Analisi dell'esperienza comune*, che è il libro in cui tutte le sue intenzioni filosofiche sono meglio espresse. Qui il suo programma fenomenologico-esistenziale è perseguito con più evidenza.

Che in Capograssi sia vivo il proposito di disegnare una fenomenologia dell'esistenza non c'è dubbio. Dell'originalità di questo proposito l'*Analisi dell'esperienza comune* è particolarmente consapevole. È vero – come è stato notato²⁷ – che c'è in lui il tentativo di una «oggettiva e impersonale *fenomenologia*» e che «le suggestioni della scuola fenomenologica sono evidenti e dichiarate»; è vero che, anche se non ne esistesse testimonianza, sarebbe facile supporre quante rispondenze potesse trovare in Capograssi l'esercizio della

«analisi finissima»²⁸ amministrato da Max Scheler in maniera tanto prodiga e tanto ineguale (a loro volta, certe pagine di Capograssi potrebbero facilmente definirsi, per alcuni versi, «scheleriane»); bisogna dire, tuttavia, che la *fenomenologia* proposta da Capograssi, pure non ignara di Husserl, vi si connette assai poco e, anche per questo, non ne ripete la contraddittorietà, sempre esitante – in fondo – tra intenzionalità di purificate *essenze* e materialità di sostanziose *esistenze*. Perciò manca in Capograssi quel curioso rapporto di affinità e di ripugnanza tra Fenomenologia ed Esistenzialismo che ha finito col creare tanti problemi agli unificati seguaci di entrambe le scuole. Lontano dalle raffinatezze della gnoseologia husserliana (sottili fino alla elegante fragilità), Capograssi vede la fenomenologia, molto semplicemente, come una «volontà d'analisi» del concreto, pur se non si nasconde quante complicazioni comporti tale ambiziosa semplicità. Perciò non anela a *purezze*, ma ad *impurità*, che tocca alla razionalità del pensiero riflesso penetrare, spiegare.

I suoi *classici* sono tutti scelti in funzione di questa utilizzazione, se così può dirsi. È evidente che con le velleità neo-scolastiche circostanti non può avere rapporti nemmeno esteriori. La stessa solenne tradizione della Scolastica rimane un momento ormai inaccessibile in forme di conclusa perfezione se i luoghi di Tommaso non siano richiamati soltanto per la loro inesplorata capacità d'analisi, idonea a questa o a quella applicazione, anche remota ai suoi fini. Se mai, il Tommaso evocabile in nome dell'aspirazione al concreto è quello che ha proposizioni che, oggi, a prima vista, quasi quasi nemmeno sembrerebbero sue²⁹, come questa: «Quae pertinent ad scientiam moralem maxime cognoscuntur per experientiam». Ma a «dissipare quella inerte e pallida figura di un S. Tommaso di ma niera che è in moltissime menti»³⁰ ci vuole altro. Ci vorrebbe, forse, una rinnovata volontà di visitare con pazienza il monumentale edificio della Scolastica nelle sue sale più alte e degne. Capograssi mostra di non averne mai vera voglia: «Il tomismo è veramente un castello incantato, ma, come il Blondel profondamente ha detto, tutto sta ad entrarvi»³¹. I passi mossi da Blondel, dopo la prima *Azione*, in quella direzione sono fatti più per dissuadere che per convincere Capograssi a tentare tale strada.

Nonostante gli elogi di una scienza morale che sappia conoscere «per experientiam», c'è un irriducibile, invincibile intellettualismo scolastico che può soltanto ostacolare, mai aiutare una vera filosofia dell'esperienza. La quale ha tutto da guadagnare (Blondel insegna, appunto) a tenersi alquanto lontana da certe frequentazioni. Chi voglia avvicinarsi alle varie dimensioni del concreto in tutte le sue forme può imparare assai più dall'agostinismo che dal tomismo. La scelta di Capograssi in questo senso non lascia adito a dubbi. Ed è

confermata, convalidata dagli stessi incontri cui essa guida, nella filosofia moderna.

In cospetto del pensiero moderno, Agostino non se ne sta chiuso in nessun castello incantato. Lo sentiamo, anzi, dei nostri perché già cerca con inquietudine le nascoste fonti dell'azione³²; già si adopera, addirittura, «per il riconoscimento della dialettica del male nel senso moderno, per cui *in iis contrariis quae mala et bona vocantur, illa dialecticorum regula deficit nulli rei duo simul nesses contraria*»³³. Il pensiero agostiniano, mantenuto costantemente le gati alle esigenze più intime dell'azione, ha in questo caratteristico atteggiamento la sua «singolare modernità»³⁴. L'impulso agostiniano che, spingendo, verso Pascal, «dentro la logica viva del cuore dell'uomo» porta «dentro la logica della vita e della storia»³⁵ introduce come nessun altro classico a Vico e, per altri rispetti, impone di ascoltare Hegel come il filosofo che, meglio di tutti, nel pensiero contemporaneo, ha posto con radicale energia il problema della dialetticità del male nelle antinomie del divenire. Al centro di questo problema va colto, così, il tema dominante di ogni filosofia dell'azione. La quale, vista nelle sue misure più late e in tutta quanta la sua centralità, non ha più bisogno di rifarsi direttamente alle conclusioni esplicite di Blondel.

Non c'è dubbio che Capograssi sia il pensatore italiano più affine a Blondel³⁶; eppure una sistematica rimeditazione capograssiana de *L'azione* non traspare, a rigore, da nessuna pagina. L'importanza del «movimento di pensiero che mette capo a Blondel»³⁷ è riconosciuta come fatto storico assai sintomatico, così come il ricorso a Blondel è ovviamente frequente, o che sia esplicito o che sia sottinteso; ma c'è in Capograssi il convincimento che il filosofo francese vada visto come il ramo più nuovo del grande tronco agostiniano³⁸ e che non vada isolato quale episodio – pur ragguardevole – della filosofia novecentesca. Blondel non inventa, ma conferma e ravviva la filosofia dell'azione, che è fenomeno ben maggiore di quello che va specificamente sotto tale denominazione. Né va dimenticato che il merito di codesto geniale ravvivamento non è tanto e solo di Blondel quanto del suo maestro, come egli ha sempre avvisato. Blondel «ha veramente raccolto l'insegnamento più essenziale del pensiero di Ollé-Laprune, tenacemente volto a ridare coscienza ai moderni della profonda ricchezza del dato e a proclamare la necessità che la speculazione coincida e si immedesimi col dato della vita»³⁹. «La sua opera è indispensabile veramente per chi voglia essere aiutato a pensare e a rendersi conto della concreta vita conoscitiva dell'animo umano e della vitale coerenza di ogni azione anche più ordinaria con tutta la vita del soggetto». Ollé-Laprune è il «grande pensatore» che ha avuto «più profondo e più amorevole senso di questa ragione implicita nella vita totale dell'anima fatta di esperienza e di fiducia»⁴⁰. Sarebbe

facile osservare che *L'azione* blondeliana ha il merito di dare compiuta fisionomia speculativa e solidità strutturale a idee che in Ollé-Laprune sono, più volte, ancora allo stato intuizionale. Per Capograssi, il problema non è ermeneutico: le aperture di Ollé-Laprune sono forse privilegiate – più o meno volontariamente – dalla sua lettura proprio perché il potenziale ha, ai suoi occhi, un patrimonio di possibilità che più frutta. A rigore, il privilegiamento riguarda una filosofia dell'azione più aperta, più disponibile – *in nuce* – verso una tentata, abbozzata fenomenologia dell'esistenza.

Codesta indiretta, non calcolata presa di posizione già dice come la filosofia dell'azione di Capograssi sia tale non in senso stretto; la sua *azione* non vuole tanto indicare un processo gnoseologico particolare quanto cogliere l'interezza del vivere contenuta in ogni esperienza esistenziale, osservata nella compiutezza del suo itinerario e nella segreta universalità dei suoi fini. Per esprimere i suoi propositi, ha bisogno più di misurarsi con le smentite che di prendere atto di consensi e di affinità.

L'asserita necessità di fare i conti col pensiero moderno, di capirlo dall'interno, si risolve in una continua ansia di determinarne la vocazione profonda. Capograssi sa benissimo come nel Novecento non manchino filosofie che, pur tanto meno affini a lui di quella blondeliana, ambiscono a farsi filosofie della vita o a mettere in risalto il valore del *πρῶτον*. Non per niente il primo interlocutore con cui ci si imbatte nell'*Analisi dell'esperienza comune* è Simmel⁴¹; non per niente il rilievo da dare alle «dottrine pragmatistiche dei nostri tempi»⁴² è debitamente sottolineato. Ma a guardar bene, nonostante queste ed altre presenze, mai ignorate, la volontà di analizzare l'esperienza comune per se stessa prende l'avvio dalla convinzione che filosofia moderna e vita siano separate da una divergenza profonda. Alla base di questa convinzione c'è il riconoscimento che ad esprimere la radicale essenza del pensiero moderno sia l'idealismo. È un dato da non trascurare; per Capograssi le posizioni centrali dell'idealismo stanno davvero nel cuore della filosofia moderna e non possono essere respinte soltanto in nome di filosofie che, pur con felicissima intelligenza, vi si contrappongono. Tanto meno possono essere fronteggiate da esangui restaurazioni anacronistiche della metafisica classica, più o meno ammodernata⁴³. L'idealismo tocca alle radici le ragioni della divergenza tra pensiero ed esistenza, perciò bisogna ripensare *ex novo* tutta l'esistenza dimostrando come essa abbia in sé argomenti sicuri di contrapposizione alla concettualizzazione idealistica. La polemica, quindi, non è episodica, marginale: è il riconoscimento dell'idealismo come filosofia rappresentativa del pensiero moderno. A tener conto anche di una valutazione lessicale, si può notare che, nell'*Analisi dell'esperienza comune*, i «moderni» sono,

per antonomasia, gli idealisti o i pensatori che da Kant in poi ne preparano, affiancano o confermano le tesi.

Idealistica, infatti, è la più coerente riduzione di tutta la vita a tutto il pensiero. L'aspirazione a prendere contatto col concreto, per quanto sincera nella filosofia contemporanea, si risolve, in una delle posizioni più rappresentative, con la finale sostituzione del concetto al concreto. Così chi si accosti al pensiero contemporaneo non riesce a trovare «il punto di congiunzione»⁴⁴ tra «la vita che esso vive ed ama» e «quella vita o realtà» della quale si sente parlare nella ricerca filosofica. Quali che siano le differenze, certo non trascurabili, tra le varie tendenze, «per tutta la speculazione moderna la vita è comunque o ragione universale o attività universale ed il carattere essenziale di questa attività è di contenere l'individuo, di avere in sé l'individuo come momento provvisorio, di risolvere in sé l'individuo. Nelle sue correnti più profonde la speculazione moderna è tutta una negazione della individualità umana come realtà sostanziale, come centro permanente e durevole di esistenza nel seno della vita. L'io empirico puro può essere la caduca ed effimera veste dell'io universale; può essere una serie di stati di coscienza, può essere addirittura un insieme di sensazioni, può essere un limitato sentimento di vita ma è certo che qualunque di queste definizioni sia la vera, la coscienza per cui questo io vive ma vive in sé e soprattutto per sé, vuole ma vuole per sé, conosce ma conosce per sé, questa coscienza, in quanto si risolva in una coscienza universale, nella quale le cose entrano e lo stesso io entra, ma *sub specie aeternitatis*, è lo stesso io universale e imperituro; in quanto è la coscienza dell'io *hic et nunc* determinato, dell'io che vive legato a queste condizioni vive e reali, è uno stato non solo perfettamente transitorio, ma privo di valore, ed il suo stesso passare presto o tardi, ed il come del suo passare, è cosa perfettamente indifferente alla vita, a quella vita universale. Per quelle dottrine per cui la vita è pensiero, la vera coscienza è la coscienza di quell'io universale, il pensiero che arriva alla coscienza di se stesso»⁴⁵. La chiamata in causa dell'idealismo e della sua rappresentatività è qui bene evidente, né trascura di tener conto di precedenti classicamente moderni, o che siano riconducibili, per alcuni rispetti, a suggerimenti del cartesianesimo, non escluso Malebranche⁴⁶, o che siano riconducibili a Spinoza⁴⁷. A tal proposito, viene subito da chiedersi quali siano in argomento le particolari responsabilità teoretiche di Kant, nel quale può intravedersi l'elevazione dell'io al noi, dell'uomo all'Umanità. Ma, secondo Capograssi, in argomento queste responsabilità teoretiche sembrano attenuate – o mal definibili – per «le incertezze» di Kant e «le sue timidità veramente tragiche, per cui dal suo pensiero così terribilmente perplesso credono di poter derivare correnti idealistiche e correnti realistiche». La «perplexità» di Kant

consisterebbe nella sua pretesa di limitarsi a fare «l'inventario della finitezza essenziale del soggetto». Arrestandosi a questa finitezza Kant non trova nello spirito del soggetto altro che dipendenza: «dipendenza dalle cose, dipendenza da una coscienza in genere, da una coscienza trascendentale che all'attività intuitiva fa trovare la trama fissa e imprescindibile del tempo e dello spazio delle categorie, entro cui la inevitabile e inesplicabile realtà del mondo necessariamente si rinchiude». Che questa limitazione non sia «incertezza» o «perplexità» ma precisa deliberazione finisce tuttavia coll'ammettere lo stesso Capograssi allorché aggiunge: «È certo che questa analisi delle capacità puramente mentali del soggetto rappresenta con una specie di configurazione rigorosa, tanto più potente quanto più isolata dalla restante considerazione della piena attività dell'animo umano, la terribile situazione del finito vivente che sembra ravvolgersi in un circolo vizioso, poiché ha bisogno di se stesso per conoscere il mondo e del mondo per conoscere se stesso, la terribile povertà di esso al quale tutto è dato ed intanto questo dato, perché viva veramente per lui, deve diventare elemento di se stesso, elemento e movimento della sua attività»⁴⁸. Così la critica ribadita alla contraddittorietà intima della dottrina kantiana sembra cedere il passo al riconoscimento della sua lucida drammaticità. Vero è che in tale dottrina sono le premesse dell'«antagonismo originario e insanabile» posto tra l'intelligibile e il sensibile, in una carenza che rende insufficiente la difesa contro l'azione malvagia, la quale è sì l'azione che contraddice se stessa, ma è in grado di difendersi da tale vizio intrinseco solo se sia interiore, non «esteriore all'azione, esteriore al contenuto di essa»⁴⁹. Tuttavia la comprensione dell'intero valore del formalismo etico kantiano sopraggiunge, in un punto, a riscattare buona parte delle obiezioni precedenti: «L'essenziale non è di conseguire tutti i fini delle passioni e vincere nella lotta della vita, ma l'essenziale è di volere, di volere il bene, di amare: in questa specie di grandioso e verace formalismo, che Kant ha mirabilmente intuito in fondo all'atto etico, per cui più che le cose volute è la volontà buona che vale, la legge morale viene ad assicurare veramente il compimento dell'azione la quale in tanto compie la sua finale esigenza in quanto riesce veramente a trasformarsi in vita»⁵⁰. Al fondo di questo aspirare a un'esigenza che si deve trasformare in vita e che tuttavia deve, per un verso, rimanere allo stato di esigenza, è «la spaventevole condizione del soggetto». «Nell'epoca moderna Kant, nella sua coscienza così austera, ha sentito, e tradotto in quel suo duro linguaggio, tutto il pessimismo che la vita etica suggerisce»⁵¹. Questa vicinanza costante alla vita etica effettiva già non autorizza ad indicare semplicemente, o semplicisticamente, Kant tra i massimi responsabili del distacco – prevalentemente idealistico – tra filosofia e vita.

Per eccellenza, il paradigma di tale distacco ci è fornito da Hegel? L'esistenzialismo – consule Kierkegaard – specie nelle sue polemiche iniziali è, per molta parte, soprattutto una denuncia della logologia hegeliana, considerata tanto più temibile quanto più geniale. Abbiamo già visto, però, come per Capograssi l'apologia hegeliana dello spirito oggettivo contenga un invito al contatto con l'esistenza effettuale che non si nega alla vita, ma vi aderisce. D'altro canto, a prescindere dalle valutazioni particolari delle varie scuole esistenzialistiche, è lecito chiedersi se siano più aderenti alla problematicità del vivere le insoddisfazioni delle post-kantiane «anime belle» o le critiche severe mosse a loro da Hegel con impietoso acume. Ma, a sua volta, il duro realismo volto a riconoscere virilmente la razionalità del reale non rischia di rilasciare un certificato di razionalità a ogni compiuta determinatezza inseribile nel disegno di una storia universale divenuta logica del genere umano? In tale soddisfatto razionalismo non si annida il pericolo del disconoscimento dell'esistenza incompiuta, dell'incomprensione dell'universalità insita nella stessa finitudine, del suo radicale valore? È significativo che, in ultima analisi, da questa domanda discenda molta parte dell'esistenzialismo. Ma sono proprio questi quesiti, questi dubbi a mostrare come la tematica legata alle risposte hegeliane non sia tutta fuori dell'esistenzialismo, bensì, per alcuni versi, vi si connetta assai più di quel che sembri a molte correnti esistenzialistiche, troppo propense a liberarsene con una facile polemica.

Tramite l'etica di Hegel, la filosofia di Capograssi sente queste ed altre connessioni con particolare intensità. Perciò la sua *Analisi dell'esperienza comune* avanza le sue proposte per una fenomenologia dell'esistenza lontano da ogni sommario rigetto di Hegel. Spesso Hegel è sentito, infatti, come maestro e alleato. La storia dell'esperienza, il reciproco riconoscersi dei soggetti in questa storia, grazie a questa storia, sono illuminati proprio da Hegel: «Si può dire che il pensiero nel quale questo reciproco riconoscimento del soggetto col soggetto assume il maggior valore nella storia della esperienza è il pensiero hegeliano. La scoperta dell'altro soggetto per il soggetto segna il momento dell'autocoscienza riconoscitiva. Prima tra io ed io vi è opposizione (...). Come si risolve questa opposizione?». Le suggestioni vichiane e le chiaroveggenti intenzioni rivolte a fondare una fenomenologia dell'esistenza rendono particolarmente attento Capograssi ai temi della polemicità del reale in una dialettica del concreto, esortandolo a una lettura di Hegel che, per il 1930, è, in Italia, davvero inconsueta. Egli coglie il carattere centrale della dialettica del servo-padrone nella risoluzione della *opposizione* da superare. Quella opposizione «si risolve con la lotta: tra i due io si combatte per la vita e per la morte. La morte sarebbe la negazione

astratta dell'immediatezza: l'altro oggetto sparisce. La lotta termina con l'ineguaglianza: signore e servo. Nella formazione di una comunità di bisogni e di interessi tra i due, l'uno e l'altro soggetto si trasformano, e nella cura che il signore ha del servo, e nell'obbedienza che il servo ha verso il signore, l'uno e l'altro passano da un riconoscimento di ineguaglianza a un riconoscimento di eguaglianza, ed uno scopre nell'altro lo stesso io, e nello stesso tempo si distinguono. L'oggetto è ritrovato quello stesso che è il soggetto, indifferentemente: è un altro io che è lo stesso io»⁵². Simile ritmo dialettico per essere inteso deve prospettarsi come momento di un processo in cui soggetto e oggetto siano valutabili continuamente nella loro dinamica reciprocità, che implica l'adeguamento del soggetto all'oggetto. «Hegel ha sentito veramente l'esigenza di adeguare il soggetto all'oggetto; di vincere l'infinita inadeguatezza del soggetto rispetto all'oggetto di arrivare all'identità assoluta. E perciò nella mirabile serietà del suo sforzo è stato costretto a dar ragione di tutto il contenuto della conoscenza concreta, di tutte le forme dell'esperienza, di tutti i mondi, del mondo della scienza, della natura, della società, della storia, dell'assoluto. Egli ha dovuto ricostruire la storia e la logica di tutta la creazione, della creazione come creare e della creazione come creato, dell'essere e del pensiero, così come sono nel contenuto della conoscenza. Poiché tutta la creazione non è che la manifestazione e la storia dello spirito, tutta la creazione in tutti i suoi mondi, in tutti i suoi aspetti deve essere trasparente allo spirito, arrivare al punto centrale, al vero fuoco creativo: *nihil occultum!* L'idea assoluta deve arrivare alla consapevolezza nello spirito filosofico». «Vero lavoro di comprensione, vero e meraviglioso sforzo di comprensione delle cose, secondo la logica stessa delle cose e non la debole logica della mente soggettiva, il lavoro di Hegel ha riaffermato quella posizione elementare della conoscenza comune che si trova di fronte l'oggetto e si sforza di conoscerlo»⁵³. Veramente, «nemmeno in questa posizione la conoscenza è creazione: anche in questa posizione la conoscenza rimane uno sforzo della mente per adeguare il suo oggetto; e perciò essa non è di tutti ma solo di alcuni; e perciò essa è ben lontana dall'adeguare tutta la ricchezza dell'esistente, come dovrebbe essere, e come la caduta delle filosofie della natura prova che non è». «Veramente Hegel sente che, data l'ipotesi originaria dello spirito come unità del finito e dell'infinito, la posizione dell'oggetto infinito rispetto al soggetto finito deve essere risolta; e nella delineazione della sua dialettica cerca di fare reale solo il movimento ed astratti i termini della mediazione. E così dovrebbe esser data quell'unità la quale non significa l'infinito che crea con la creazione *ex nihilo* il finito ma l'infinito che si crea nel finito. Ma la realtà delle cose, la realtà del mondo con la ricchezza del suo contenuto, prende la

mano al grande realista, e del movimento dialettico non restano che i termini, tutta la realtà delle cose nelle loro posizioni immediate, la realtà del mondo umano sociale giuridico storico: la realtà dell'arte della religione della filosofia che quel grande spirito cerca di penetrare con epico sforzo nel loro profondo significato e nella loro nascosta razionalità; che cerca di comprendere cioè di conoscere, perché tutto quello che vi è nel reale – il reale come egli lo ha inteso, considerato nella ragione assoluta – e nel razionale – il razionale come egli lo ha inteso, che si manifesta nella creazione e nella vita storica dell'umanità – è per lui sacro come è sacro ai maestri cristiani che vi vedono anche essi l'impronta dell'infinito Valore»⁵⁴. Nello spirito che si oggettivizza nell'esperienza etica, seguita, ricostruita «dalle prime mosse della coscienza sino alla suprema conoscenza filosofica», è «la parte preziosa e imperitura» del pensiero hegeliano. «In questo moto verso la libertà suprema cioè verso Dio, tutto acquista valore e tutto diventa momento e stazione dell'itinerario. L'esperienza concreta del diritto e della vita associata entrano – anima e corpo forma e contenuto – in questo movimento e acquistano valore vitale»⁵⁵. S'intende che ammirazione e comprensione per il titanico sforzo di Hegel non cancellano mai resistenze e rifiuti del critico, il quale, fondamentalmente, è convinto della vanità di un tentativo volto a ripensare e a ricostruire un mondo «già pensato e creato», invece di penetrarlo mettendosi nella prospettiva del soggetto che se ne sente «povera e accidentale parte»⁵⁶. Capograssi, per suo conto, crede che solo ricostruendo quel mondo in una analisi che *raffiguri* umilmente il paziente lavoro del soggetto, dalla parte del soggetto, a fianco del soggetto, sia possibile intenderne il vero significato: la sua proposta di un'Analisi dell'esperienza comune è la ricerca di tale significato. Ciò, tuttavia, non gli impedisce di rendere omaggio al grandioso tentativo, diversamente fenomenologico (o falsamente fenomenologico perché sostanzialmente logico) di Hegel con un ossequio sincero alla sua genialità. Anzi, l'omaggio è la condizione stessa del dissenso, che è tale soprattutto rispetto all'assunto idealistico, il quale, per la coincidenza di pensiero e realtà, per la riduzione della realtà al pensiero, vieta un'autentica raffigurazione fenomenologica dell'esperienza comune come effettiva esperienza, considerata nella sua irriducibile realtà esistenziale. Però quella fenomenologia, resa artificiale dalle sue premesse, è anche un grande antecedente – ritenuto erroneo ma fascinosamente istruttivo – per un'altra fenomenologia da tentare. Bertrand Spaventa, spesso richiamato anche a questo proposito⁵⁷ è, infatti, il libero mediatore che ha già compiuto, quindi autorizzato quasi, una applicazione alterata, modificata dell'etica hegeliana. Mettendosi dalla parte del povero, accidentale soggetto, destinato a rimanere ancorato alla propria

faticosa finitudine, Capograssi non altera o modifica la proposta hegeliana: se mai, criticandola, la rovescia. Però si comprendono – verso quella – ammirazione e domestichezza.

Meglio di ogni altro idealista, Hegel, nella sua grandezza speculativa, intende che per riportare tutta la vita al pensiero bisogna immergersi nella vita, seguirla, ripensarla. È vero che tocca al pensatore stabilire che cosa di essa sia riportabile al pensiero; tuttavia il contatto – magari ai fini della distinzione finale – è stabilito come non mai. Forse il contatto nuovo è in funzione della radicale soluzione, che conclusivamente deve segnare l'estremo trionfo del logo. Però il contatto c'è e chi voglia fondare una analisi esistenziale non può ignorarlo.

Quali che siano i suoi approdi, i suoi sistematici rinnegamenti finali del finito incompreso, quel grande, pur strumentale, sforzo di comprensione totale mette la razionalità di fronte alla realtà, pone la filosofia faccia a faccia con la vita. Volente o nolente, è una maniera di rompere l'involucro delle filosofie tutte concettualizzanti; e non importa che tale rottura sia voluta per raggiungere una concettualizzazione assai più scaltrita, in cui tutta la storia sia logicizzata. Quali che siano i motivi, le determinatezze del reale sono, come non mai, accolte dalla filosofia. La stessa dialetticità del male, dentro l'agonica polemicità del vivere, è, nel filosofare hegeliano, una compartecipazione tanto teoreticamente sensibile che non può trovare il suo vero precedente che in Agostino. Per questo verso Hegel induce la filosofia a fare i conti con le lacerazioni del reale, con la dialetticità immanente alla storia. Può esserci sì, in lui, una teodicea razionale più «provvidenziale» di quella vi chiana; ma le intenzioni esistenziali di Capograssi non sono disposte a insistere su quelle lacerazioni come lacerazioni: vogliono che siano viste, capite, sofferte. Ed Hegel sicuramente aiuta a vederle senza trascuranza, con una lucidità che, in sede di riflessione filosofica, soltanto nei precedenti agostiniani e vichiani può trovare adeguati riscontri.

Tanto è energico questo invito hegeliano alla valutazione della lacerata realtà – pur solo dialetticamente e funzionalmente lacerata che, per azione o per reazione, ad esso si ricollegano i pensatori contemporanei contrari a ogni filosofia conciliativa, o che vi si oppongano nel provvisorio (al di qua del «regno della libertà») come Marx, o che vi si oppongano nell'assoluto di un umano più che umano come Nietzsche. Dei due, il primo è seguito da Capograssi con un'attenzione costante perché – piaccia o no – ha capito che «il processo delle cose si è imposto al processo del pensiero» e in questo sta la sua «mirabile intuizione della realtà profonda della società contemporanea»⁵⁸. E non c'è dubbio, per lui, che dall'«alto pensatore»⁵⁹ sia stato inteso il rovesciamento della prassi

effettivamente compiuto, nelle, dalle «cose»⁶⁰. Per questo, l'interpretazione marxiana della storia recente merita interesse: è «tutto un periodo dei più drammatici della storia del secolo XIX, vista da uno dei più profondi spiriti che l'abbiano vissuta»⁶¹. A sua volta, Nietzsche «è uno di quelli a cui bisogna guardare per rendersi conto della storia interiore dei nostri tempi». «Con quella sua sensibilità non si sa se di malato o di angelo Nietzsche vede il segreto nihilismo delle forze della storia e della cultura europea»⁶²: per questo nihilismo, il tragico distruttore attira l'attenzione meno di Marx, che, fornendo un metodo capace di penetrare sotto le strutture della storia, può – a suo modo – portare materiali metodologici alla costruzione di una fenomenologia dell'esistenza sociale.

IV. L'ambizione di cogliere l'interezza dell'esistenza nel suo farsi e nel suo fare avvicina Capograssi all'esistenzialismo conservandogli precise caratteristiche sue, rivolte particolarmente, in sostanza, a salvaguardare, nella totalità, la razionalità del reale. Capograssi è disposto sì a seguire l'effettualità esistenziale con una adesione più viva e diretta di quella hegeliana, senza guidarne gli itinerari condizionati ma lasciandosene incondizionatamente guidare; però non dimette in alcun momento il convincimento profondo che ogni esistente trovi la razionalità del suo esistere dentro la vita che, integrandone le azioni, lo trascenda, lo compia. Tale «vita» contiene una sua «filosofia», ma condanna ogni vitalismo. L'attivismo vitalistico è escluso: per Capograssi non può chiamarsi «vita» quel «tutto, composto di energie sempre in istato di formazione e non mai formate», proprie delle «religioni moderne della vita, che coerentemente sono le religioni dell'azione e anche dell'inazione»⁶³. L'azione *per* l'azione è il contrario dell'«azione *come* azione» perseguita da Capograssi⁶⁴: questa, nel rapporto tra soggetti, sta dentro la trama intera dell'esistenza e ne dipende; quella vorrebbe valere per se stessa, in maniera isolata ed esclusiva, a qualunque costo, incurante degli strappi procurati al tessuto esistenziale, alle immanenti solidarietà inevitabili. La vera attività non è mai attivistica; la frenesia dell'agire è irrazionalità che non offende soltanto il raziocinio soppresso o abbreviato, ma lo stesso compimento dell'azione. Tipicamente, l'uomo moderno è ammalato di questa «impazienza del finito». «L'individuo moderno ha creduto di vivere al massimo prendendo l'attività per suo scopo, per scopo di vita e dandosi ad un agire senza riposo, e a un movimento senza fine: e questo agire questo muoversi questo prendere conquistare arricchirsi rovinarsi rifare fortuna, essere vinto e vincere, girare senza tregua nella ruota della vita esteriore diventa appunto fine a se stesso»⁶⁵.

Ma, come l'azione non è attivistica, la razionalità non è tutta

intellettuale. Il connotato più esistenzialistico – per dir così – della posizione di Capograssi è proprio nella diffidenza verso le concettualizzazioni che inducono la filosofia ad allontanarsi dalla puntuale realtà esistenziale dell'esperienza dell'individuo: « ... L'esperienza è tutta soggetto ed individuo: il vero problema dell'esperienza è l'individuo e la sua sorte. Solo gli individui si muovono nell'esperienza e essi si muovono solo in quanto hanno un loro problema da risolvere. Se si sopprime questo problema proprio dell'individuo, se si sposta il problema e si allarga ad un soggetto universale, o a una realtà universale, si potrà fare un tentativo di spiegazione della esperienza, ma veramente si è abbandonato il dato dell'esperienza concreta. Ora questo problema è proprio il problema della vita del soggetto il problema del soggetto come vita, come centro di realtà ed attività nel mondo, come vita e realtà che ha sue esigenze sue necessità sue mete tutta una sua vocazione ed un suo destino»⁶⁶. Le distanze da Hegel e dall'idealismo sono sempre prese in nome di tale rivendicazione.

Il proposito di non allontanarsi mai dalla reale esistenza del soggetto è così tenacemente perseguito che talvolta l'avversione alle gnoseologie tutte spiegate in intellettuale soddisfazione sembra diventare vera misologia. Le figurazioni tentate dalla mente individuale per dare un senso alla realtà e darsi un metodo per interpretarla rischiano di apparire evanescenti esercitazioni. Le filosofie della conoscenza hanno il torto, per Capograssi, di spogliare i conoscenti della «pienezza di vita e di azione» nella quale il loro stesso conoscere si sostanzia, prendendo compiuta coscienza di sé⁶⁷. La facile «formula dell'io che contrappone a se stesso il non io», proposta con successo dall'idealismo moderno, è una tipica astrazione dalla «concreta realtà del processo della conoscenza» e perciò è preparazione di «ogni solipsismo teorico e pratico». D'accordo con Herbart, Capograssi pensa che «quella contrapposizione dell'io al non io, quel considerare le altre cose come negazioni dell'io, è veramente una radicale mutilazione dell'animo umano»⁶⁸. Più ancora che il Soggetto assoluto, questo suo antecedente falso-dialettico, scorporato dalla effettiva dinamicità del reale legato immancabilmente alla vita del soggetto «empirico», è condannato e respinto da Capograssi. Non è la fantasia trasfiguratrice della realtà a suscitare le sue più forti riserve quanto la riduzione delle antitesi esistenziali a una formula negatrice della pienezza complessiva dell'individuo umano nell'intersoggettività dell'esperienza. Infatti, verso la filosofia delle illusioni, più o meno legata storicamente a suggerimenti romantici e post-kantiani, più o meno collegabile a visuali *lato sensu* solipsistiche, è molto meno severo. La respinge, certo, con nettezza, ma sempre ne comprende e ripensa con rispetto le istanze. Sa bene come i «grandi sistemi

pessimistici» siano vincolati particolarmente alle suggestioni del pensiero moderno⁶⁹; ma le conclusioni del pessimismo sono connesse con una volontà di esasperata perfezione che, in fondo, lo attira anche in quanto testimonianza di una ricerca che, nella vita, documenta una esperienza che non si rassegna al sensibile. Non a caso in questo filosofo che come pochi altri è disposto a porgere l'orecchio alle voci della poesia, il poeta più ascoltato è Leopardi⁷⁰.

In fondo, alla fantasia filosofica e poetica che si presenti apertamente, liberamente, come tale è accordato assai di più di quel che sia concesso ai metodi dei processi conoscitivi che si dichiarino obiettivamente rigorosi e poi, alla fine, non siano altro che proposte interpretative di menti individuali. Di fronte alla dubbia obiettività delle filosofie moderne della conoscenza Capograssi reagisce con una severità che in qualche punto appare vera insofferenza, più o meno giustificata, più o meno espressa. Le pretese della mente individuale gli sembrano inaccettabili perché in un vero che non sia verificato dall'esperienza la verità rischia d'essere inverificabile fantasmagoria di apparenze. Mosso da questo timore, Capograssi reagisce con qualche incertezza, la quale tuttavia ha in se medesima i mezzi per correggersi e superarsi. In alcuni punti, sembra mettersi volontariamente, polemicamente in una falsa posizione anticritica e anticriticistica insistendo su una «luce iniziale», che ci è «data»⁷¹. Tale «luce divina che fa pensiero il pensiero» è sì un *datum*, però non va al di là della mera «assicurazione»⁷². Qui la sensibilità del post-kantiano si fa presto evidente: non gli basta appellarsi alle garanzie già richiamate da Malebranche e da Rosmini⁷³; va ben oltre, addirittura compromettendo la datità assicurativa dell'idea in una sortita assai audace, che, pur richiamandosi a Tommaso d'Aquino, non esita a sfiorare uno strumentalismo alla Dewey. «Conoscere è discernere in questa massa notturna di apparenze brillanti quello che è e quello che appare, quello che è necessario e quello che è accidentale, quello che è universale e quello che è particolare, riportare insomma le realtà casuali frammentarie disperse all'unità necessaria conoscere la necessità delle cose e i loro rapporti necessari». «... La conoscenza avviene in quanto la mente, giudicando esistenti le cose, separa la sua esistenza, l'atto del suo esistere, il fatto del suo esistere dal contenuto concreto, determinato di vita per cui quell'esistente si differenzia dagli altri esistenti per cui questo vivente ha una fisionomia che non si confonde con gli altri viventi, e questo contenuto di vita astratto dall'atto del suo essere reale, considera e concepisce come pura possibilità vale a dire come pensabilità pura». A questo punto sembrerebbe che il ragionamento debba risentire soprattutto dell'influenza rosminiana, ricorrendo all'*idea* come «essere possibile». Ma la *pensabilità*, nella visione capogrossiana, è sì possibilità, tuttavia

non si accontenta di rimanere in tale sfera: cerca un più diretto contatto con la cosa. «Questa pensabilità della cosa, la cosa come pensabile, la cosa come intelligibile è l'idea». «Ogni idea è come una prodigiosa pacificazione del reale». L'idea «si appoggia nel suo profondo alla esperienza reale e si alimenta continuamente di essa». Il *lume* della tradizione è così ridotto a un semplice filtro, strumento di una depurazione che ubbidisce alla legge dell'azione. Il conoscente e la sua esperienza ritornano all'origine del processo: «Conoscere in quanto è riportare l'empirico alla sua idea è valutare la cosa la quale è veramente conosciuta quando il soggetto ne fa la stima, ne scrive per così dire il prezzo in termini ideali»⁷⁴. È conciliabile con questa conclusione il rinvio al «lume ideale della mente»? È lecito dubitarne, tanto più che lo stesso rinvio letterale si chiarisce in una specificazione che – voglia o no – sembra fatta per metterlo in grave difficoltà: la verità a cui la mente obbedisce, «a cui le cose tutta la vita del reale rispondono», «presiede al lavoro della conoscenza, ma non solo della conoscenza, nel senso staccato e riflessa di ragione puramente teorica, ma della conoscenza come lavoro di vita e inerente alla vita»⁷⁵: che è una maniera di alterare, di cambiare i termini tradizionali della questione.

Del problema conoscitivo in sé e per sé bisogna dunque interessarsi soltanto se non si isoli l'idea di ragione nella pura teoresi: mai bisogna dimenticare che «la conoscenza è una compenetrazione di vita con vita, una mutua comprensione nella comune idea»⁷⁶. Capograssi vince le sue esitazioni gnoseologiche nel momento in cui chiaramente prende posizione per la personalità dell'idea, che è comune in quanto vissuta nell'esperienza dell'umanità raccolta nelle comunità. L'essere pensabile dell'idea rende sì omaggio a Rosmini e, indirettamente, al suo articolato apparato razionale, più ammirato che seguito⁷⁷; ma codesta pensabilità deve concretarsi nel mondo storico, cioè deve essere messa in «connessione intrinseca e indissolubile» con «tutta la vita del soggetto e della storia», come Vico per primo ha indicato⁷⁸.

Tra razionalismo di tipo tradizionale (classico o modernamente riformato) e radicale riconoscimento della crisi della filosofia del concetto Capograssi si inoltra per una terza via, che procede spesso vicina alla filosofia dell'esistenza, pur essendo esistenzialistica soltanto per certi aspetti. Le infinite logiche dell'esistente non possono essere accolte da lui in quanto tali. Le ragioni del rifiuto sono palesi: «Il soggetto per vivere esce dunque nel campo della realtà e della vita a fare esperienza di tutte le cose con le quali si incontra (...). Ogni suo interesse e ogni suo lavoro consiste nell'interrogare questa fonte inesausta di novità e di verità che è il reale. L'unico suo segreto è la esperienza per cui sperimentando senza posa ogni realtà i suoi giudizi sull'esistente si chiariscono si precisano e si arricchiscono». «La

creazione è dinanzi a lui, rischiarata dalla luce dell'idea e quindi uscita fuori dall'opaco sentimento alla comprensione e al concetto dell'esistente, come l'immenso complesso di tutte le realtà ognuna avente la sua vita ognuna ricca di una profonda sostanza ognuna operante secondo la sua natura e il suo vivere». «Non avendo nulla tranne che quella gran luce iniziale ma troppo pura per presentare in sé determinazioni, e la propria realtà, il soggetto deve tutto andar accattando al di fuori e insomma la sua grande ricchezza è l'esistente». «Il soggetto è dinanzi alla creatura non staccato non inerte non contemplante e raziocinante, ma realtà esso stesso, vita esso stesso, operante esso stesso secondo la propria natura occupato esso stesso non a decifrare un enigma ma a vivere e quindi a mettersi in comunicazione vivace ed attiva con tutte le vite; e in questa compenetrazione reciproca di vita con vita, di azione con azione, di operazione con operazione, in questa risoluzione della creazione in vita e realtà operante consiste la formazione della coscienza reale che costituisce la vera operazione fondamentale del soggetto, il suo vero atto di vita. Ed in questa reciproca compenetrazione il soggetto costruisce veramente il suo mondo elabora la sua visione del mondo attraverso riferimenti continui, attraverso scoperte incessanti, attraverso rettifiche e modificazioni, aggiunte e rimaneggiamenti portati quotidianamente alla propria immagine della realtà, al proprio concetto del mondo, alla propria idea delle cose, in corrispondenza di questa graduale apprensione che va facendo delle infinite forme e delle infinite logiche dell'esistente»⁷⁹. Delle infinite logiche dell'esistente il soggetto sceglie sì la propria, quella che egli vive e sperimenta, ma in questo viverla è un accordo intimo con tutta la vita, che non può essere ridotto a una di quelle logiche perché regge allo sforzo vitale del soggetto soltanto se sostanzialmente sia concorde con l'intera logica della vita, la quale si identifica con l'insieme delle certezze a cui tutti i soggetti, per esistere, finiscono con l'affidarsi⁸⁰.

La logica della vita è forma di conoscenza concreta in quanto sia esperienza interamente vissuta: è una logica che s'incarna nella esperienza perché coincide con la morale. «Poiché la ragione procede come incorporata con la vita, con i fatti stessi della vita del soggetto, essa arriva alle sue conclusioni per certezze non logiche ma per certezze morali. Ne deriva che in tutti questi movimenti con i quali il soggetto conosce, vi è una ragione profonda che non coincide con la ragione ragionante, ma che è tuttavia la viva e vera ragionevolezza della vita»⁸¹. La compiutezza dell'esistere già postula una razionalità che lascia in ombra l'incompiutezza degli esistenti.

V. La finitudine del soggetto penosamente costretto alla sua fatica, legato alle miserie della sua condizione umana, è tuttavia il

presupposto, il motore di quella creazione del mondo umano entro cui solamente l'integrità dell'esistere si realizza, disvelando il significato di tutte quelle costrizioni, di tutte quelle miserie. La vita è, appunto, la lotta combattuta dall'uomo contro quelle limitazioni. «Il suo fine è di non volere restare finita e perciò tutta la sua esperienza è una faticosa catena di tentativi e di compimenti delle sue limitazioni e delle sue finitezze. Il suo problema è proprio questo concreto paradosso (...): un travagliare per trasformare questa realtà, per trasformarla nel senso di sorpassare quei limiti»⁸². In quanto tale, la vita è un sistema di affermazioni: così la filosofia deve capirla, indagarla. «Seguire questo lavoro paradossale per cui la vita si forma e si conosce, si svolge e si sorpassa, si sostiene e si accascia per risorgere, risalire il sistema delle sue affermazioni, rifare la linea delle sue vicende dei suoi pericoli dei suoi risultati, è l'essenziale oggetto della ricerca filosofica. Si può dire che i grandi pensatori, nella parte veramente viva dei loro sistemi, non hanno fatto che far risalire alla superficie, alla chiarezza dell'idea, questa conoscenza che la vita ha di se stessa e questa sua storia». L'analisi di Capograssi perciò si offre come «semplice guida» per «una introduzione allo studio dell'esperienza comune»⁸³.

Inventario di limiti e di superamenti, l'analisi è *naturaliter* esistenziale: si affianca all'itinerario dell'esistente per ritrarlo, spiarlo nella comune verità dei suoi atteggiamenti più veri. Perciò il suo protagonista è l'individuo: non l'individuo che coincide col soggetto che lo trascende conoscendolo come pensante e pensato nella superiore sintesi del pensiero; ma l'individuo come «realtà sostanziale, come centro permanente e durevole di esistenza nel seno della vita»⁸⁴. «L'individuo è proprio la vita finita, la finitezza della vita». «In fondo, l'individuo, il pensiero che è impersonale ed immortale lo trascende, la realtà esteriore della massa sociale lo assorbe e lo stritola, la morte lo toglie di mezzo»⁸⁵. A rigore, «si comprende che il pensiero moderno abbia sotto varie forme espresso in termini speculativi questa povertà, rappresentando in sostanza l'individuo come il punto di apparizione, la pura espressione della società, dello spirito universale, della storia; l'individuo come onda di un mare, una labile e mutevole forma che il mare prende alla superficie»⁸⁶. Eppure questa *apparizione* è un'ineliminabile presenza, che pretende che le si dia conto della ragione del suo esistere. «L'individuo chiede invano al pensiero moderno che il pensiero moderno gli dica la sua sorte nella vita infinita di cui egli partecipa». «Il pensiero moderno spossessa così il soggetto della sua concreta individualità, lo immerge nella realtà universale ma gli pone come condizione che la sua individualità sia superata. L'individualità diventa uno stadio da superarsi, un momento dello spirito. E diventa così in questa filosofia un problema ancora maggiore che in ogni altra filosofia perché non dice nulla agli uomini i

quali vivono proprio in questo momento, vivono la loro vita proprio in questa posizione che dev'essere superata»⁸⁷.

Il resoconto analitico dell'esperienza comune vorrebbe, invece, dar conto dell'«individualità concreta con la quale la vita è vissuta»: non dell'individualità come momento, ma dei momenti della individualità, delle tappe del suo laborioso procedere.

Il punto di partenza del soggetto è proprio «la sua esistenza», «il suo esserci nel mondo»⁸⁸. Al principio dell'analisi esistenziale è il *Dasein*. Qui la tematica capograssiana risente espressamente di suggestioni *stricto sensu* esistenzialistiche, ancora attestando letture, partecipazioni, informazioni rare per la filosofia italiana del 1930. In qualche frase, la terminologia – voglia o no – si fa esplicita: «Per me la realtà dell'esistenza è condizionata al mio esserci nel mondo dell'esistenza»⁸⁹. La domanda sulle radici dell'esserci non può essere, invero, radicale: ricondotta alla essenzialità primaria, non avrebbe risposta, non avrebbe senso, come già Pascal sapeva. «Perché in quel momento e in quel punto del corso del mondo?»; perché in quell'angolo della scena?⁹⁰. Nessuno può dirlo. Ma, allo stato puro, la domanda è improponibile per le stesse connessioni in cui è invischiato il soggetto nel suo *esserqui* e nel suo riconoscersi: «Il soggetto si trova gettato in mezzo a un mondo già pensato e creato»⁹¹.

L'esserci è già nell'essere: Capograssi, nel momento stesso in cui ne registra l'esistenza particolare incompiuta, non si preoccupa di soffermarsi sulla fisionomia di questa incompiutezza vista in sé e per sé. Non vuole che non se ne tenga debito conto; ma vuole che se ne tenga conto soprattutto per le implicazioni e le connessioni che essa contiene. I confini della sua indagine esistenziale delle individuate incompiutezze sono ristretti, pur se l'esistenza delle incompiutezze non è mai ignorata.

L'incompiuto è considerato prevalentemente nel suo itinerario verso il compimento necessario. In questa prospettiva è visto con esame puntuale, che realizza con efficacia la ribadita volontà di valutazione concreta. In questa luce, l'analisi ha continuamente sott'occhio il problema del *bisogno*, considerato nel «sistema dell'azione», nel «piano della vita», diventati entrambi più semplici «perché ridotti alla semplicità essenziale di un problema di esistenza»⁹².

L'economia dell'azione elementare induce a comprendere le ragioni del «formalismo edonistico», che deve cercare di «massimizzare l'utilità e minimizzare il costo: terribile problema che nasce proprio dalla estrema limitazione delle cose disponibili, e dai bisogni imperativi che premono l'individuo e dalla pena che a lui costa il suo sforzo». Dentro la «condizionalità delle cose e degli eventi», «non c'è piccolo valore che non sia per lui inestimabile». «Nella sua azione più empirica, nell'interesse più immediato c'è la vita. Il segreto

dell'esperienza è tutto qui»⁹³. C'è il bisogno; c'è l'interesse che vuole soddisfarlo: si tratta di capirli, non limitandoli, ma dispiegandoli nell'intera loro logica. L'etica non deve temerli o contenerli, ma comprenderli. «La volontà vuole l'interesse il vantaggio il bene dell'individuo edonista e l'imperativo etico le comanda di volere questo vantaggio, di volere l'interesse, di realizzare veramente il *maximum* edonistico dell'individualità pratica». «La legge etica stessa, accettando per così dire questo fatto, comincia a mettersi dentro l'atto di volontà e comanda alla volontà almeno di volere interamente se stessa, di volere interamente il proprio atto»⁹⁴. Stimolato dal bisogno iniziale, l'interesse si dilata e trasforma⁹⁵. Si assiste, così, vichianamente, alla nascita del sacrificio dal seno dell'interesse: «L'esperienza è la grande mediazione tra la verità troppo alta e troppo nuda e la volontà troppo empirica e troppo debole». «Per una specie di magia nella vita concreta il sacrificio nasce dall'interesse perché nella vita concreta è non solo la volontà cruda ma la verità viva che spinge quella volontà a volere pienamente la vita». «Ciò non avviene che traverso l'aspra ed amara produzione dell'esperienza pratica quotidiana, dell'esperienza degli interessi, della lotta delle utilità»⁹⁶. Intendere la storia è vedere l'uomo come «centro di bisogni»: «La vera concretezza dell'uomo è proprio questo lavorare che esso fa per tutta la sua vita, questo lavorare che è la sua vita, per costruire un'esperienza, una serie di esperienze, quel complesso di mondi che è l'esperienza, al fine di soddisfare quelle che sono le sue esigenze profonde»⁹⁷.

Il «misterioso soffio di realtà che si chiama esistenza»⁹⁸ prende corpo nella pienezza dell'esperienza. L'esperienza è la sola mediazione che possa dire che cosa l'esistenza sia: senza questa sperimentazione la storia dell'uomo non sarebbe. Questo significa il tema pragmatistico: «Per conoscerla occorre che la verità sia vissuta»⁹⁹. «Vivendo e passando per la trafila minuziosa e dolorosa dell'azione l'animo chiarisce a se stesso il suo stesso profondo volere»; «solo traverso gli esperimenti, solo di esperimento in esperimento, l'animo si accerta del vero contenuto della vita»¹⁰⁰.

L'utile si converte sì in una serie infinita di soddisfacenti, messi in moto dall'interesse pungolato dal bisogno, ma a condizione che non sia un utile preteso da una volizione esclusivamente utilitaria. «Fintanto che il volere è mero fine utilitario non crea nulla». Anche «nel benessere, fine quotidiano di ogni azione più quotidiana, si nasconde un fine incognito e prodigioso: il piccolo uomo lotta soffre e si sacrifica per soddisfare il suo egoismo e non riesce alla fine ad altro che ad aver superato il suo egoismo»¹⁰¹.

La volontà che sostiene la vita non è la mera volizione, ma la volontà che vuole «veramente sostanzialmente interamente quello che

vuole». È la volontà che non si lascia distruggere dal male, che, appunto, si caratterizza nel tentativo di eroderla. Così l'interezza del volere impedisce che la volontà «non sia mai se stessa, non si fermi mai al suo atto, o si perda nell'attimo del godimento o si smarrisca nella formazione e adorazione del suo idolo». «Questa risposta al male è veramente un nuovo oggetto dell'atto di volontà»; è «volere appunto quello che la volontà è, quello che la volontà interrogata nel suo profondo, considerata nel suo profondo, vuole quando si muove dietro un qualunque fine empirico». Così nella azione nasce il pensiero come consapevolezza della natura dell'azione medesima: «Quindi questo pensiero concreto e vivo che è entrato nell'azione la porta verso un fine nuovo, che era già incluso nella semplice azione utilitaria, ma non ancora conosceva se stesso». «La differenza tra l'azione nella sua immediatezza e questa nuova azione consapevole di se stessa che nasce dall'attivarsi del soggetto a difesa della sua esperienza, la differenza sta proprio in questo, che mentre i fini dell'azione nella sfera immediatamente utilitaria sono nella loro molteplicità arbitrari il nuovo fine dell'azione è non arbitrario ma necessario perché formato sull'azione stessa, sull'atto stesso dell'azione, sul contenuto della vita in cui l'azione si risolve». «A mano a mano che la volontà procede nei suoi esperimenti, al di sotto dell'interesse immediato, del fine empirico, essa si avvezza a volere, si mette a volere, vuole veramente quella vita più vera di cui ha acquistato coscienza; vuole quello stesso interesse quello stesso fine empirico ma in modo nuovo, li vuole cioè non più come interesse isolato e incoerente con tutta la propria vita, ma come interesse e momento di questa sua vita, che è il suo solo e verace interesse»¹⁰². Come è chiaro, la volontà compie sì le sue *scelte*, ma deve scegliere in maniera da dare alle sue scelte il sistema di unità che sottintendono, la realizzazione delle intenzioni che effettivamente contengono: «Tra tutte le tendenze le intenzioni e fini pratici, tutto il molteplice desiderare appetire aborrire della coscienza pratica la volontà dà origine all'azione scartando e scegliendo tra tendenze e tendenze, tra intenzione e intenzione. Questo scartare e questo scegliere è proprio la funzione e la vita della volontà. Essa elimina ogni altra spinta, fa tacere ogni altra tendenza e sceglie la spinta che sceglie. Questa eliminazione e questa scelta danno vita all'azione. L'azione ha dunque in sé questa funzione della volontà, che porta nel ginepraio delle tendenze e delle intenzioni della coscienza pratica del soggetto l'unità precisa della sua determinazione. L'azione è questa unità»¹⁰³. Grazie a questa unità, che la coscienza scopre nel realizzarsi nella volontà tutta sperimentalmente compiuta, l'idea della vita non viene ridotta «a vari elementi staccati»; in tal modo non si cade in quell'«errore» che è nel male, che è il male, «specie di falso giudizio per cui un'apparenza o un sistema di apparenze sono giudicate

equivalenti a tutta la realtà»¹⁰⁴. Questa idea integrale della vita è la totalità dell'esperienza in quanto esperienza morale. L'esperienza è morale in questa totalità.

VI. In fondo, l'analisi dell'esperienza è una filosofia dell'esperienza morale. Vita, esistenza, esperienza coincidono perché si riconoscono nel loro inevitabile valore affermativo. «L'esperienza etica è proprio quest'affermazione della verità e della volontà della vita» contro «la insidia dell'inerzia e del male»¹⁰⁵. L'etica è esperienza o non è. La legge etica non è che dichiarazione di volontà, ma di una volontà che, per essere se medesima, deve farsi azione. «La legge etica significa che vita e idea della vita, vita e legge della vita debbono coincidere ma non coincidono»¹⁰⁶; perché coincidano bisogna dare effettiva corenza alla «povera e frammentaria volontà del soggetto»¹⁰⁷, fare che quella volontà si faccia davvero se stessa, cioè agisca compiendo tutto quanto lo sforzo che deve compiere per realizzarsi. Vita e idea della vita soltanto nell'esperienza oltrepassano la loro separazione, raggiungono l'unità. In tale separazione superata, in tale compiutezza costituita, è vinta quella antinomia che è, di fatto, la malvagità, volontà che non si vuole per intero, azione non inserita liberamente in tutto l'agire. La «volontà malvagia» è, infatti, la volontà che cerca esclusivamente se stessa¹⁰⁸.

La negazione in cui il male consiste è una scissione della vita, una unificazione mancata, una incomprensione che si risolve nella sua tragica contraddittorietà: «La terribile contraddizione dello spirito malvagio è dunque che va cercando la vita mentre la uccide in se stesso. Sente anch'esso la spinta verso la pienezza della vita e chiede anch'esso alla vita l'appagamento che però la vita può dare se è rispettata come vita: cerca di realizzare la vita chiudendo e inaridendo le fonti più pure e più intime della vita. Pretende di arrivare alla vita totale negando la verità della vita, sopprimendo ogni rapporto tra verità e vita». «Da questa contraddizione deriva la contraddizione che travaglia e sconsuola l'unità dell'azione malvagia». «Qui è la contraddizione: riconoscimento della verità nella quale lo sforzo malvagio deve appoggiarsi per potere esistere, e insieme posizione della verità come dipendente dallo spirito stesso malvagio e dal suo fine»: «riconoscimento della vita come positività e realtà e utilizzazione di essa come puro mezzo per il proprio fine. Così in questa vertiginosa sofistica dell'azione malvagia la vita è posta ed è tolta»¹⁰⁹. L'omicidio è come l'emblema del male perché «il male è essenzialmente omicidio»¹¹⁰: potenziale o attuata offesa all'umanità dell'uomo, strumentalizzazione di ciò che non è strumentalizzabile, soppressione di ciò che non va soppresso perché inalienabile, intangibile patrimonio di ognuno.

La malvagità, per tentare di compiersi, di concludersi, deve affermare per negare: «l'ingiuria è il suo fine, ma per arrivare a far male agli altri è necessariamente comunicazione con gli altri, comunione con gli altri traverso la stessa idea, la stessa parola, la stessa realtà. Quell'individuo che non vuole uscire da se stesso e dalla sua sensibilità, per vivere nella sua solitudine, ha bisogno anch'esso di vivere della vita degli altri, ha bisogno di tutti e del tutto»¹¹¹. «Una volontà di morte presiede all'azione malvagia, ma questa volontà per arrivare alla morte ha bisogno di appoggiarsi, di sostenersi, di alimentarsi di quelle elementari affermazioni di vita e di verità, da cui prende le mosse e senza di cui non sarebbe. In questa intima costituzione dell'azione malvagia sta il germe di tutta la storia dell'esperienza»¹¹².

L'esistenza, in quanto coscienza non scissa, volontà non separata, azione non contraddittoria, in quanto lotta spontanea riflessa, quotidiana e permanente contro la sottile antinomicità del male, è l'esperienza come moralità attiva, vissuta fino in fondo. In che senso questa esperienza è *comune*? Nel senso che non riguardi una intellettuale riflessione aristocratica di addottrinati, ma sia provata, verificata dai comportamenti di ogni giorno, nei quali l'umanità si riconosca e rifletta? Nel senso che non sia, non possa essere singolare, limitata a un soggetto, ma sia destinata a vedere, a tenere insieme i soggetti, ad accomunarli nelle sue irresistibili confluenze? Entrambi i significati possono trovare riscontro nell'uso capograssiano dell'aggettivo e nei ragionamenti cui esso si appoggia. La stessa coscienza del soggetto per Capograssi si eleva alla moralità dell'universale attingendo l'umanità nel suo saper essere «coscienza comune dell'individuo»¹¹³. E questa varia maniera d'esser *comune* a far sì che la esperienza sia umanamente sperimentata nella verifica che collauda come umane le idee dell'uomo, nell'esistenza che ne sostanzia l'idealità, ratificandola. La mancata critica allo *spirito oggettivo* hegeliano, il consenso allo *spirito oggettivo* trovano qui la loro spiegazione. L'esistenzialità concreta dell'esperienza è tutta oggettivata nell'*ethos* in cui comunitariamente si incarna come realizzazione dell'umano. Qui l'esistenzialità è conosciuta e protetta nella sua individualità; ma la stessa fenomenologia che vuole rappresentarla non può attardarsi nella rispettosa e trepida rappresentazione perché deve inserirla nel complesso di armonie finali, concludentisi nell'unitaria realtà della vita, identificantisi con essa: le scissioni sono superate, le lacerazioni saturate. Il superamento non è assicurato dalla meccanicità triadica di un ritmo dialettico, né il negativo è ridotto a mera negazione logica contraddetta dalla successiva vittoria del Logo invincibile, nella limitante promozione della realtà storica a razionalità concettuale. Però la storicità

esistenziale è presa in considerazione per quel tanto che sia inseribile nel processo universale che la giustifichi. Perché questo processo universale rimanga effettivamente *storico* Capograssi non ha bisogno di elevare alla sfera dell'assoluto, nel regno tutto concettuale delle conclusioni razionali dello Spirito, la sua *esperienza*, che rimane rispettosa delle esistenze concrete; gli basta insistere sulle forze etiche che accomunano quelle esistenze portandole a una superiore armonicità. Il momento dell'*angoscia* non è certo ignorato da questa filosofia, che segue da vicino la dura fatica degli esistenti anche negli sforzi quotidiani, nella pena, nei travagli dell'esperienza, appunto, comune. Ma tutti gli sforzi sono dolorosamente compiuti perché il collettivo fine dell'azione si compia: nella corale provvidenzialità delle azioni coordinantisi nel l'unità della vita non c'è sacrificio che non sia, a suo modo, compensato. Il tragico quotidiano c'è; ma si riscatta e trasfigura dentro il dolore di un mondo che è comunità tutta da salvare, tutta, infine, salvata. L'*angoscia* è sì *angustia*, condizione in cui il povero soggetto soffre nelle sue ristrettezze tutte le sue deficienze, ma non è *Angst* perché non è mai radicale possibilità di disperazione: l'esistente sperimenta il suo concreto vivere in un essere comune in cui, se sappia ubbidire alla legge del vivere, se non le opponga solitaria resistenza, non potrà mai sentirsi esposto al rischio dello smarrimento totale. In maniera diversa da Hegel eppure, in fondo, come in Hegel, la sofferenza della Croce esiste soltanto in funzione della Risurrezione. La finitudine dolorosa dell'individuo non è tormentata testimonianza dell'idea di un non-finito, ma dichiarato annuncio e sicura promessa della finale coincidenza del vivere d'ognuno col Vivente Infinito¹¹⁴. La sicurezza della salvezza esclude la tragica desolazione della vera angoscia esistenziale.

Quella finale coincidenza non è una conclusione logica che dimostri la necessaria identità di reale e razionale nella certezza dell'assoluto; nemmeno è un ingiustificato atto di fede che nasca da un'affermazione estranea all'esperienza: è l'approdo dell'itinerario di tutta l'esperienza. La quale, come abbiamo notato, è se medesima se sia esperienza morale, ma non verifica tale sua moralità nei tormenti delle coscienze individuali, bensì nella comunione delle azioni creatrici dell'ordine sociale. Tutti gli sforzi dell'esperienza cospirano verso questo ordinamento in cui si muovono le più rappresentative attività etiche dell'uomo.

Il discorso, partito dalla «coscienza empirica», supera tale empiricità immediata già nel soffermarsi sul «momento delle forme concrete della vita, nelle quali e per le quali gli uomini agiscono, operano, vogliono»¹¹⁵. Ma non può fermarsi a questo stato. L'*Analisi dell'esperienza comune* ha i suoi tratti più persuasivi negli aspetti in cui, realizzando un suo voto, è, per dir così, la fenomenologia di quelle

forme. Ma questa descrittiva esistenziale non soddisfa chi si preoccupi di studiare la vita delle forme soprattutto per guardare unitariamente alla forma complessiva della vita, nella convinzione che essa abbia una sua unità universalmente valutabile. Non basta a Capograssi rilevare che scopo dell'esperienza sia difendere il soggetto, preservarlo, «rinchiudere la sua fragilità e la sua caducità in un sistema di permanenze»¹¹⁶; cerca il senso di questo *permanere* nella sua integrità, che non è una pluralità organica, più o meno significativa, non è unificazione, ma è unità ricostituentesi. Senza questa fiducia, preventiva e confermata, nell'unità, le premesse esistenziali del discorso vieterebbero di ricercare un «ordine profondo di essenze» da riconoscere¹¹⁷. Invece tutta l'esperienza è studiata in funzione di questo riconoscimento, che, nonostante la libertà della ricerca, conserva, alle spalle, la fiducia in «un ordine di principi» che la conoscenza si limita ad accettare¹¹⁸.

Vedere nel concreto il libero moto delle esistenze che vivono la loro vita, credere alla necessità conoscitiva di osservare il movimento delle esistenze nell'autonomo sistema dei loro fini, sostenere che in quella autonomia è contenuta una nuova filosofia dell'azione umana non impedisce di chiedere se quella libertà di volontà confluenti non si coordini in un ordinamento che le trascenda. Come abbiamo visto, Capograssi pensa che quella libertà si attui solamente se le singole volontà coordinino il loro agire nell'ordine morale, che è la vita stessa; esso non si aggiunge dall'esterno, non è guidato dall'esterno, ma nasce dal medesimo sforzo che accomuna tutte le volontà costrette ad essere, per coerenza, se medesime, costrette a volersi non parzialmente, ma per intero, fino alla coincidenza con la volontà infinita.

Nell'eticità, a curvare l'azione nel senso di questa dimensione interiormente universale, sopravviene l'esperienza del diritto, che, meglio di ogni altra, prova che tutta l'esperienza è totalmente se stessa soltanto se si faccia *comune* accomunando nella volontà della vita le disperse volizioni, che non possono recalcitrare di fronte a questo dovere di unità perché sono davvero se medesime se cospirano verso quella direzione. Per questo aspetto, il diritto può essere sì guardato anche come imperativo, ma non ha in sé nulla di «esteriore», nulla di meramente normativo e imperatorio. È la necessaria dimensione giuridica dell'esperienza, che così completa e conferma la propria eticità immanente: «L'imperativo giuridico che è la prima forma nella quale si esplica la legge etica della vita non è altro che questa legge introdotta nell'azione mediante la riaffermazione consapevole e il consapevole sviluppo di quella verità e di quella volontà di vita che sottostanno e sorreggono l'azione. Poiché l'azione nel suo sviluppo è minacciata dal male, che non la fa arrivare alla pienezza del suo

termine, che la fa *deficere*, l'imperativo giuridico viene a prescrivere che lo sforzo sia compiuto. Poiché il male si insinua nell'intimità dell'azione, in questi intimi tessuti dell'azione occorre portare rimedio. La legge della vita deve essere portata dentro a questa struttura, che l'ordinaria trama dei fini particolari cerca di nascondere, ed entro questa cellula segreta la vita deve essere salvata. Questo fa l'imperativo giuridico. Con l'ordinare di portare a compimento l'azione, viene a pretendere che non sia soffocata la vita che è nell'azione». «Impedendo che l'azione abortisca, si impedisce che tutta l'esperienza abortisca senza dare alla vita quell'appagamento che essa chiede». «La grande forza della legge giuridica in questo lavoro è proprio di fondarsi sul volere insito nella azione, sulla volontà e la vita che sono in essa». «Le profonde ragioni di vitalità dell'azione, le ragioni della sua esistenza stanno nascoste sotto i motivi apparenti empirici momentanei: occorre che l'azione si rovesci nel suo contenuto, che la segreta essenza dell'azione venga in prima linea, la volontà effettiva dell'azione giunga alla coscienza di se stessa. È il compito dell'esperienza: e l'imperativo giuridico inizia e assicura, per un lungo tratto della sua storia, la attuazione di questo compito». «L'imperativo giuridico viene così a proclamare che l'azione ha una sua sostanza autonoma e vive di una volontà, nella sua origine, più profonda delle intenzioni e dei propositi particolari e passeggeri dell'agente; che l'azione contiene, qualunque siano le particolari e passeggera volontà dell'agente, il destino del soggetto. Il lavoro dell'imperativo è di riportare alla consapevolezza di questa profonda verità dell'azione tutte le posizioni particolari dell'azione: svegliare l'agente dal suo sonno empirico, a ogni posizione del suo cammino pratico ricordargli quello che l'azione è, quello che essa implica, quello che essa vuole»¹¹⁹. L'esperienza giuridica, dunque, è «l'azione umana rivelata nella sua sostanza», sviluppata «in tutto il movimento delle sue esigenze e dei suoi fini vitali, in tutta quella perenne spinta del soggetto verso la comunione e l'unione con tutte le realtà, che la coscienza ha scoperto con la conoscenza concreta. La vera opera dell'imperativo giuridico è proprio questa formazione di esperienza»¹²⁰.

Al culmine della consapevolezza dell'azione che «si pone come fine diretto del volere, come affermazione diretta e concreta, come centro vivo dell'esperienza» è lo Stato. Esso è l'«ultima posizione giuridica dell'azione». Lo Stato orienta «tutto il lavoro della vita a proporsi per oggetto proprio l'azione nella sua totale sostanza, che le singole determinazioni giuridiche nella loro unità rivelano». Lo Stato è «il momento in cui le individualità scoprono quello che di loro è comune, quello che nel loro destino è comune». «Lo Stato è il massimo sforzo di salvare l'azione, in quanto è l'affermazione pratica dell'imperativo

giuridico divenuto principio effettivo e totale di vita»¹²¹. Lo Stato costringe l'azione a essere se stessa: costrizioni e sostegni, sacrifici e benefici si sommano nella sua unità: «lo Stato è per il soggetto la grande esperienza che l'azione non si può costruire se non come comunicazione con tutte le altre azioni e tutte le altre vite»¹²². Infatti, «l'azione non può salvarsi da sola: è sterile conato dell'agente, che lo porta alla rovina, il presumere che possa da solo rifare la strada della verità. Il soggetto è limitato e da solo non può ritirarsi alla vita, se la vita non l'aiuta con l'altra vita, non gli ricorda col suo stesso linguaggio la legge della vita che egli ha obliata. Lo Stato dà questo aiuto»¹²³. In questo stesso aiuto è insita la coazione, la costrizione: «La volontà nella sua fondamentale debolezza per il sacrificio vorrebbe giuocare con la vita»¹²⁴: lo Stato lo impedisce. Perciò, «per gli egoismi umani, per le azioni e gli agenti che non vorrebbero arrivare al termine del proprio fine, lo Stato è vera coazione, vero nemico perché continuamente occupato a perseguitare e combattere quella tendenza dell'individuo alla solitudine alla sufficienza. E perciò lo Stato è dolore ma dolore pieno di sanità e di vita, perché quella pietosa coazione non è altro che la continua inserzione che lo Stato fa nell'azione obliosa del soggetto, non di questa o quella vita ma di tutta intera la realtà della vita»¹²⁵.

Il suo essenziale fine è «ricondere alla vita l'azione errante»¹²⁶.

Lo Stato che assicura che l'esperienza si compia nella sua eticità è Stato etico? In certi momenti sembra che Capograssi, nonostante la rivendicazione costante del valore profondo dell'individualità esistenzialmente considerata, sia non meno hegeliano di Hegel nel pretendere che tutto sia «pubblico», che niente possa essere garantito nell'intimità della sua privatezza. Si può pensarlo nel leggere frasi come questa: «Non vi è alcuna azione che sia privata o sia per sé»¹²⁷. Ma, per Capograssi, diritto e Stato realizzano sì nell'ethos la pienezza dell'azione, ma sempre ricordando e dimostrando che «nell'azione c'è l'agente». «Di là da tutte le azioni, di là da tutto il lavoro del raccoglimento e della concentrazione per cui il diritto di una grande dispersione fa una grande unità, resta questa realtà profonda che l'azione non esaurisce che l'azione anzi meglio rivela, che è l'individualità stessa del soggetto, quello stesso vivere conoscere volere amare, in sé, nel suo atto profondo e raccolto, nel suo essere se stesso. Nel fondo vero dell'azione si è scoperto l'agente, l'unione con l'altra vita la comunicazione anzi la comunione di tutte le realtà, ma questo fondo stesso è l'atto più profondo di vita del soggetto è la sua vita più profonda, la vita per cui esso è uomo è soggetto individualità volente amante e diretta al suo destino»¹²⁸. L'ordine comunitario che si muove intorno al soggetto, garantendo con tutto se stesso il compimento dell'esperienza dei soggetti, può muoversi, in sé,

solamente se non voglia fare altro che rendere omaggio alla esperienza esistenziale quale vuole realizzarsi nella volontà delle azioni. Se questa volontà non fosse rispettata, l'intero ordinamento morale e giuridico non sarebbe. L'eticità dello Stato non conferisce allo Stato il potere di esprimere moralità: può solo limitarsi ad assicurarla, a garantirla. Diritto e Stato nascono dalla constatazione della «indistruttibile autonomia e della fondamentale realtà dell'individuo». Il massimo problema della vita è uguale al centrale problema del pensiero: «Portare l'individualità al valore supremo senza né assorbire questo valore in essa, né essa in questo valore»¹²⁹. Partita dall'esame dell'attività delle individuali esistenze, l'*Analisi dell'esperienza comune* tiene sempre fede alla bipolarità di questi termini fecondamente antinomici. Pur quando si sporge sul versante dell'ethos di tipo hegeliano, in vista dello *spirito oggettivo*, è dominata dalla rilevata istanza esistenziale che fenomenologicamente la tiene aderente alla vita concreta del soggetto nella storia della sua esperienza. In questo orizzonte, alla fine dell'*Analisi*, si ribadisce: «Il problema era ed è rimasto individuale»¹³⁰.

Il «*responsum mortis*» ribadisce, in conclusione, che l'itinerario del vivente, il compimento della vita, se non è un *essere per la morte*, è un esistere in funzione del «fatto fondamentale» che riassume per il soggetto tutte le incompiutezze, che «dà al soggetto il senso della incompiutezza massima»: «il fatto della morte». Come l'adesione al male, «per la singolarità dell'animo umano» nemmeno «l'adesione alla verità e alla legge» è mai piena. «Comunque sia, qualunque siano le pienezze che l'azione raggiunge, qualunque siano le formazioni di vita che l'esperienza costruisce, qualunque siano i mondi storici che l'attività etica forma, questo fatto che il cammino della vita è tagliato, che la vita cessa, rende sì può dire inutili tutti i doni della vita e tutto il mondo. Qualunque cosa si dica l'azione sta legata all'individualità: se l'individualità dipende dall'azione, in ultima analisi l'azione dipende dall'individualità. Alla fine tutto il problema del destino dell'azione, del compimento dell'azione, si riduce all'individualità»¹³¹.

VII. Preoccupata di proteggere, salvare l'autentica esistenza della concreta individualità, l'*Analisi dell'esperienza comune* ha tratti in cui quasi deve difendere quella esistenza verso se medesima, giacché l'accomunarsi necessario dell'esperienza ha momenti in cui l'ordine unitario della volontà vera sembra incalzare con eccessivo vigore la riluttante volontà singola per convincerla ineluttabilmente a diventare quello che è. Ma, nell'ambito dell'*Analisi*, il continuo contatto con l'esistenza, con l'esperienza, non va oltre qualche forzatura, qualche eccesso di zelo etico. Il discorso rimane aderente alle esistenze individuali; pur nel *comune*, le esistenze continuano ad essere guardate

per se stesse, assicurando il carattere esistenziale delle ragioni speculative di Capograssi, quali appaiono specialmente in questa fase della sua meditazione, dentro i confini rilevati.

La stessa «inesauribilità dell'esperienza» è garante di aperture, ricca soprattutto di fecondi interrogativi, carichi di significato. Nell'inesauribilità, che tiene fede alle sollecitazioni concrete dell'esistenza e alle pene dell'esperienza, il discorso, interrogando, non si chiude alla realtà esistenziale e alle sue vitali perplessità inevitabili: «La stessa esperienza in tutta la complicazione delle sue forme e dei suoi fini, non è un inesplicabile accrescimento di vita, una intensificazione di vita, una vita più piena dopo ogni prova? La vita presa in sé è inesauribile: l'inesauribilità sembra la sua caratteristica»¹³². Questa inesauribilità, colta a livello esistenziale, controlla e limita il potere affiorante della Volontà Infinita in cui la vera volontà si sostanzia.

Anche in pagine successive all'*Analisi*, in cui protagonista è ancora *L'esperienza in concreto*¹³³ la necessità che il soggetto sia rispettato nella pienezza della sua spontaneità perché sia davvero principio dell'azione è sentita con chiarezza e ribadita con energia: «Il mondo dell'esperienza nasce solo dalle spontaneità dei soggetti abbandonati alle loro esigenze vitali; nasce proprio dall'atto di abbandono alla vita nella spontaneità vivente delle sue vocazioni e dei suoi valori, non consiste che in questo abbandono. Ogni intenzionalità riflessa voluta spegne in radice proprio la fecondità dell'azione; l'azione, la libera attività del soggetto, perde ogni efficacia, e la formazione del pieno mondo della vita si arresta. Questa formazione è spontanea, non nel senso che sia facile, che non trovi ostacoli, che vada *de plano* perché è anzi l'opposto, ma nel senso che non è possibile sostituire al lavoro complessivo degli innumerevoli centri di vita che sono costituiti dagli individui, il lavoro intenzionale che può essere socio di alcuni. In questo senso si può dire che la caratteristica sostanziale dell'esperienza è essenzialmente la sua libertà: esperienza non è altro che libertà: è libertà come spontaneità profonda delle sue esigenze e dei suoi valori e di tutte le attività e gli sforzi che tendono a realizzarla. Ogni tentativo di alterare questa spontaneità profonda è destinato a fallire, e non si risolve che in una tortura inflitta agli uomini e in rovine nel mondo dell'esperienza. Tutte le direzioni che il pensiero riflesso tenta di dare all'esperienza sono possibili e sono efficaci, in quanto si svolgono sulla traccia e sulla linea di queste spontaneità creatrici da cui nasce il mondo dell'esperienza»¹³⁴.

Se tale spontaneità creatrice non è rispettata, l'ordine giuridico e l'ordinamento statale sono privati della molla che mette in moto tutto il movimento da cui essi stessi provengono; perciò quel rispetto è una necessità, perciò ogni offesa con cui lo Stato tenti alterare, manipolare

la spontaneità originaria dei soggetti è, in conclusione, autolesionistica: si risolve in un danno per lo Stato che, se pretende essere quello che non può essere, se pretende imporre ai soggetti arbitri incompatibili con la loro volontà profonda, non esercita la azione maieuticamente coattiva che gli è propria, ma stoltamente recide le sue stesse radici, mettendo in evidenza la sicura precarietà della sua posizione, fattasi priva di giustificazione, perciò, a lungo, non tollerabile. La severa «pedagogia» del diritto è se medesima quando induca, costringa le azioni dei soggetti a essere quali devono essere, quali nel profondo vogliono essere. Le fallaci intenzioni arbitrarie che non vogliano rispettare, aiutare, stimolare il formarsi e l'estrinsecarsi di quelle volontà, bensì distorcerle, alterarle, sopprimerle, possono farsi passare per *diritto* impadronendosi provvisoriamente degli involucri della giuridicità, ammantandosene; ma l'inganno è breve, il successo effimero; le volontà autentiche lottano per liberarsi, per affermare il loro diritto a esplicarsi in un ordine autonomo, nato dal loro intimo volere, non artificialmente sovrapposto.

Non c'è dubbio, quindi, che, in questo senso, la spontaneità originaria delle volontà dei soggetti vada rispettata e sia rispettata: secondo Capograssi, lo Stato è in questo senso garante di libertà, in una garanzia etica che è più alta e solenne di qualunque garanzia esclusivamente garantistica.

Che l'azione debba essere e rimanere azione propria del soggetto, realizzazione della sua volontà vera, tanto preoccupa Capograssi che non solo l'*astuzia della ragione*, ma perfino la *provvidenzialità della storia* sono formule da lui guardate con qualche sospetto, in quanto sembrano avallare una specie di manipolazione della volontà soggettiva dall'esterno, fosse pure una manipolazione, per dir così, metafisica. Egli tiene a mettere in chiaro che nello «scompenso tra il fine e il risultato dell'azione» sembra esserci – nello scarto tra l'uno e l'altro – una specie di inganno; ma è solo apparente». «Effettivamente sembra un inganno: l'individuo tutto attento alle sue private necessità e utilità, come dice Vico, segue la sua *voluptas*, persegue i suoi fini immediati che si seguono in una ininterrotta catena di azioni, e intanto, senza saperlo senza avvedersene senza volerlo, lavora alla costituzione delle sfere concrete dell'esperienza, dei mondi obiettivi dell'esperienza. Segue i suoi fini subiettivi, e a capo del suo sforzo nasce un mondo obiettivo, per cui egli dopo si accorge di aver lavorato senza saperlo (...). Il conseguimento del fine particolare porta l'individuo a tutta una serie di fini, di lavori, di fatiche, di costi nei quali egli si mette, perché si è mosso dietro il suo fine. Credendo sempre di andare dietro il suo fine, egli lavora per il suo fine, e lavorando per il suo fine svolge dà vita realizza tutto quello che il suo

fine implica ed impone». «Ma non è un inganno perché in sostanza, se l'agente sopporta tutti i sacrifici che costa l'azione, ciò è dovuto proprio alla segreta e inesauribile *voluptas* che l'agente segue proponendosi il fine particolare; perché il fine appunto non è altro che una posizione, una incarnazione particolare di quella profonda esigenza, di quel profondo valore, che esso va cercando per mezzo della sua azione». «Perciò, a esattamente considerare, l'inganno non c'è; l'azione non trova il suo compenso se non in quel valore, che attraverso il suo fine immediato realizza, cioè che realizza vivendo ed agendo. E il risultato di questo realizzare la propria esigenza costitutiva della natura umana è appunto il mondo obiettivo dell'esperienza»¹³⁵.

Eppure, al di là di questo *sacrificarsi* per esistere, per essere nella autenticità, il volere corre il rischio d'essere *sacrificato*. Fino a che il discorso di Capograssi si muove sul piano etico, secondo la metodologia fenomenologicoesistenziale che, specie nell'*Analisi*, rimane in contatto costante con l'esperienza in formazione, quel rischio è soltanto sfiorato. Appena che sia toccato, un colpo di penna, in una sopraggiunta precisazione, interviene a correggere la rotta del ragionamento, o almeno a lasciarlo disponibile verso vari approdi. Nuove difficoltà sopraggiungono quando lo sviluppo del pensiero capograssiano passa dall'*esperienza* alla *scienza*, facendo di quest'ultima la protagonista della seconda fase della sua meditazione. Non si tratta – beninteso – di rottura di continuità dentro un sistema di pensiero che può non voler mai essere sistematico perché spontaneamente lo è in un'unità sostanziale innegabile, tutta raccolta in un processo interiore che fin dalle prime mosse manifesta, pur nella varietà degli interessi e nella ampiezza dei passaggi, la sua fisionomia uguale. Si tratta di una differenza di accenti: nulla dell'*esperienza* e dei suoi problemi è rinnegato, però la *scienza* viene in primo piano a trarre le conclusioni a suo modo. E la *scienza* le trae con un rigore gnoseologico che è molto più intransigente della rilevata severità etica. Tanto più vi è costretta perché nel suo ambito metodologico vengono al pettine nodi conoscitivi sparsi nel corso di tutta la trattazione precedente.

Il pensiero che si concretizza nell'azione non è il labile pensiero dei soggetti, ma la logica stessa delle volontà che si unificano nell'ordine etico (giuridico) in cui, nella giusta piega necessariamente assunta, si accomunano tutte le volizioni. La logica del concreto si identifica con la riflessione che ha la consapevolezza di questo pensiero comune e accomunante; il pensiero autentico non è quello (già osservato con misologica diffidenza) delle inadeguate menti individuali, ma è quello collettivo, che riconosce, nelle idee umane che reggono i contenuti della storia, l'essenza costante dell'uomo nelle varie incarnazioni

dell'umanità. Coscienza della profonda volontà comune, che solo la verità del diritto rivela, è la scienza giuridica come logica comunitariamente comprovata, attestata dalle verificazioni della tradizione¹³⁶.

Qui la riflessione sul diritto – come in Hegel e diversamente da Hegel – non riempie un momento marginale della sola etica; diventa il centro della teoresi capograssiana in quanto il diritto, vichianamente, si presenta come collettiva gnoseologia. Solo il diritto conosce il vero corso delle volontà che si realizzano nella storia, le *idee* che esse vivono e sottintendono, le maniere istituzionali del loro atteggiarsi nella coordinata costanza dei comportamenti incisivi. Non c'è bisogno di ricorrere a una filosofia dell'azione, sistematicamente ripensata, concettualmente elaborata, perché nella realtà già opera un'implicita filosofia dell'azione, che bisogna solo intendere nell'intero suo dispiegamento: questa concreta filosofia dell'azione è, appunto, il diritto. Nella esperienza del diritto si vede come l'esistenza si accomuni, come le volontà al di là delle intenzioni particolari, effettivamente si svolgano e si riassumano istituzionalizzandosi, solidificandosi, incarnandosi nelle idee che la storia ratifica e consolida. «In sostanza può dirsi che il *pensare umanamente* nasce con l'obbedienza all'esperienza giuridica, con la profonda adesione al mondo del diritto, che è adesione all'umanità del mondo dell'esperienza, che tutte le forme concrete dell'azione e dell'esperienza suppongono ed implicano. Il soggetto comincia a pensare umanamente quando comincia a dirigere la sua azione dietro l'idea umana del diritto, che è appunto proprio l'idea dell'azione ricca in sé della implicazione e del destino di tutta quanta l'esperienza concreta nella molteplicità originale e nella connessione segreta delle sue vite»¹³⁷.

Più vichiano di Vico, Capograssi ritiene che, prima dell'avvento del diritto, l'uomo non pensi. Il diritto è la logica della mente collettiva, la sola epistemologicamente valida perché sicuramente obiettivante: lo è in quanto si rispecchi e si attui nella *scienza* che è sua. Le perplessità, le involontarie omissioni reticenti della teoria capograssiana della conoscenza, sottilmente venata di misologia, sono superate soltanto in questo collettivizzato esito epistemologico.

Il pensiero del soggetto che così si umanizza non può essere realizzato che nella sua intrinseca collettività: o è collettivo o non è. Il vero pensiero degli individui è il pensato sociale che il diritto compendia. Come si compendi e sviluppi nessuna individuale *coscienza* può dirlo, ma solo quella consapevolezza esperta di tradizione e sostanziata di strutturale socialità che è la *scienza* giuridica, vista sì quale scienza tra scienze, nel quadro dei progressi della conoscenza scientifica¹³⁸, ma considerata, soprattutto, come la

scienza umana per eccellenza in quanto comunitaria conoscenza delle ragioni comuni dell'esperienza umana: critica della ragione comune. Questa ragione comune, quale emerge dal fondo stratificato dell'esperienza umana, è la sola garante della razionalità dell'uomo. Le ragioni dell'esistente sono sacrificate alla ragione comune: poco importa che, ancora una volta, siano sacrificate per essere salvate. Il diritto dà luogo a un razionalismo collettivo incompatibile con le istanze esistenzialistiche.

La visione conclusiva della comunità della ragione è un collettivismo logico che apre la strada a un universalismo in cui storia universale e diritto naturale devono ammettere che «tutte le negazioni sono destinate a sparire», a «essere consumate nella verità»¹³⁹. Ammessa come consumabile nella verità universale, l'esistenza è davvero consunta. All'infinito, esperienza ed esistenza sono, anche qui, ridotte a momenti di un processo che le trascende. Sia mo così – nel cuore di una problematica ragionata e robusta¹⁴⁰ – fuori dell'orizzonte esistenzialistico; tanta comunanza di preoccupazioni e di problemi non è sufficiente a mantenere fino in fondo la qualificazione esistenzialistica e il suo vero carattere: infatti, nella autentica filosofia dell'esistenza, l'esistente o è irriducibile o non è.

Ma questo itinerario speculativo, che passa – senza traumi, senza rinnegamenti – dall'insistenza esistenziale sull'esperienza concreta a una conclusione collettivamente epistemologizzante, se chiude la strada all'esistenzialismo coerente, segue un cammino affine – tuttavia – a quel lo percorso da altre forme di filosofia dell'esistenza nella storia filosofica del Novecento. Quindi, perfino l'allontanamento di Capograssi dall'esistenzialismo attesta una sua compartecipazione problematica al travaglio filosofico le gato, nel nostro secolo, alla meditazione sull'esistenza.

¹ G. CAPOGRASSI, *Opere*, Milano, 1959, vol. VI, pp. 222-23 (a questa edizione ci riferiamo, d'ora in poi, rinviando a Op.).

² ID., *Analisi dell'esperienza comune*, Roma, 1930, pp. 18-20 (Op., II, pp. 20-22). Nel 1975 l'editore Giuffrè ha pubblicato un'edizione autonoma dell'*Analisi dell'esperienza comune* tratta dalle citate Op.

³ G. PERTICONE, *Il diritto e lo Stato nel pensiero italiano contemporaneo*, Padova, 1962², p. 75.

⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁶ Ci riferiamo a J. BALLESTEROS, *La filosofia jurídica de Giuseppe Capograssi*, Roma-Madrid, 1973, p. 187.

⁷ Il citato libro, candidamente schematizzante, del BALLESTEROS potrebbe essere assunto come modello delle difficoltà disperate a cui vanno incontro coloro che, senza sensibilità storico-filosofica e adeguata preparazione generale nel campo della storia delle idee, improvvisino uno studio su un autore contemporaneo, a loro non congeniale. È patetico vederli battere a lungo, con ostinate nocche consunte, a porte che rimangono chiuse a sette suggelli.

⁸ Cfr. M. F. SCIACCA, *Il secolo XX*, Milano, 1947, p. 676.

⁹ Il giudizio su codesta presunta conversione è nel citato paragrafo dedicato a Capograssi nel vol. II de *Il secolo XX* di M. F. SCIACCA. Ma è doveroso rilevare che non a caso quel

paragrafo s'intitola «La filosofia dell'azione di G. Capograssi» e, con chiarezza, impertinente poi l'esposizione sull'*Analisi dell'esperienza comune*, di cui segnala l'importanza nel quadro della filosofia italiana. È noto, peraltro, che sempre, in quella menzionata sua opera, lo Sciacca ha il merito di tener conto con attenzione di tutte quante le voci della filosofia italiana dei primi decenni del secolo, con segnalazioni e informazioni che sono degnissime d'essere ascoltate, o che si consenta nelle interpretazioni proposte o che si dissenta (come, in verità, capita molto spesso a noi).

10 Cfr. F. TESSITORE, *Capograssi nello storicismo*, in *Dimensioni dello storicismo*, Napoli, 1971, pp. 213-270; v. in particolare pp. 231-233. (Una volta per tutte, rinviando a questo studio del Tessitore – e al successivo che è alle pp. 271-310 del medesimo volume – anche per i completi riferimenti bibliografici contenuti nelle dense note).

11 N. BOBBIO, *Giuseppe Capograssi*, nel vol. *Italia civile*, Manduria-Bari-Perugia, 1964, p. 223.

12 *Ibid.*, p. 236.

13 Il primo a resistervi, del resto, è lo stesso critico che la propone, subito, acutamente, correggendola, limitandola: V. FROSINI, *Giuseppe Capograssi*, Torino, 1961, p. 19.

14 Ciò non toglie che si potrebbe fare un discorso su «Capograssi come Heidegger» non soltanto nel senso accennato da S. COTTA nella sua Introduzione alla rist. di *Incertezze sull'individuo* di CAPOGRASSI (Milano, 1969, p. XIV). Vedremo più oltre che, a nostro giudizio, in Capograssi l'esito universalistico-ontologico è, per alcuni rispetti, un abbandono dell'importante tentativo di fondazione di una analisi esistenziale dell'esperienza comune. Per motivi molto diversi, dopo *Essere e tempo* la filosofia heideggeriana potrebbe essere interpretata come un tentato, perplesso, inquieto ritorno dall'Esistere all'Essere. Per questo verso, un esame parallelo – pur privo di punti d'appoggio documentabili – potrebbe essere istruttivo.

15 *Op.*, IV, p. 7. Già nei periodi riportati si vede subito come il tono fosse consonante con lo stile e i propositi della rivista, che forse non fu in ogni sua annata «portavoce del movimento modernista italiano», come è stata definita, ma fu in ogni sua stagione, pur con adattamenti e mutamenti successivi, fedele allo spirito variamente modernistico che accomunava i liberi collaboratori e che, nel 1907, valse al periodico (cessato nel 1919) l'inclusione nell'Indice dei Libri Proibiti da parte del Santo Uffizio.

16 La frase è in una pagina del 1927 (*Op.*, VI, p. 144).

17 *Op.*, VI, p. 134.

18 *Op.*, VI, pp. 134-13.

19 Essenziale per capire – per illuminare – tutto CAPOGRASSI è il breve scritto (apparso nella «Rassegna contemporanea» del 1914) intitolato *Il ritorno di Silvio Spaventa* (*Op.*, VI, pp. 10-22).

20 A proposito della critica al «pensiero astratto» nelle sue complesse, alterne vicende intellettuali, è evidente nel nostro accenno il ricordo di noti suggerimenti di K. MANNHEIM (*Il pensiero conservatore*, ne *L'analisi strutturale della epistemologia*, tr. C. A. Donolo, Milano, 1967, pp. 185, 189, 197 e passim).

21 Soltanto per l'aperta sensibilità ai più vari fermenti è possibile studiare il pensiero politico (in senso lato) del Capograssi fino ad osservarlo *Fra Socialismo e 'popolarismo'*, come fa C. VASALE nella parte III del suo accurato libro *Società e Stato nel pensiero di Giuseppe Capograssi* (Roma, 1972) addirittura «confrontandolo», nei due capitoli finali, con Lenin da un lato e Sturzo dall'altro: già per se stessi, termini di comparazione davvero singolari anche nell'accostamento reciproco.

22 Non è casuale che anche il menzionato breve scritto del 1914, *Il ritorno di Silvio Spaventa*, rechi accanto al titolo un occhietto con la dedica: «A Vittorio Emanuele Orlando».

23 Cfr. *Il problema* di V. E. Orlando, in *Op.*, V, p. 359.

24 Figlio di una sorella dell'egregio storico ed erudito Nunzio Faraglia, il Capograssi, tramite contatti familiari, è spiritualmente partecipe di un clima che, attraverso le coltivate memorie patrie – meridionali e unitarie – si riaccaccia idealmente alla cultura napoletana dei primi decenni dell'Unità. Questi aspetti biografici – abbiamo avuto occasione di rilevarlo altrove – non vanno trascurati nella comprensione dell'intera personalità dell'autore.

25 Sul «lungo cammino» che porta Capograssi a cercare utilmente le nuove qualità insite nello Stato moderno dentro le stesse implicazioni dello Stato di diritto possono leggersi con profitto le osservazioni di G. ACOCCELLA nella Memoria su *Scienza del diritto e diritto naturale in Giuseppe Capograssi* (Quaderno n. 11 dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della

Società Nazionale di Scienze Lettere e Arti, Napoli, 1973, p. 5 sgg.).

26 Cfr. *Op.*, V, p. 277.

27 Cfr. N. BOBBIO, op. cit., p. 233.

28 Cfr. *Op.*, IV, p. 247.

29 Cfr. *Op.*, VI, p. 67.

30 *Op.*, VI, p. 66.

31 *Op.*, VI, p. 67.

32 AEC¹, p. 9 (*Op.*, II, p. 62). Con AEC¹ citiamo dall'*Analisi dell'esperienzas comune*, Roma, 1930.

33 AEC¹, pp. 90-91 (*Op.*, II, p. 97).

34 AEC¹, p. 19 (*Op.*, II, p. 21).

35 *Ibid.*, 1. cit.

36 Sull'argomento esiste un libro di R. BOZZI, intitolato *Blondel, Capograssi e la logica del concreto* (Napoli, 1966), nel quale, tuttavia, i tre temi presi in esame rimangono sovrapposti. Probabilmente un'interiore comprensione della questione è vietata al Bozzi anche dalle conclusioni – lontanissime dallo spirito di Blondel, anzi in contrasto con esso – raggiunte in un libro precedente: *Premesse allo studio di Capograssi* (Napoli, 1965).

37 *Op.*, VI, p. 192.

38 *Op.*, VI, p. 208.

39 AEC¹, p. 18 (*Op.*, II, p. 20).

40 AEC¹, p. 36 (*Op.*, II, p. 38).

41 «Simmel ha con gran ragione potuto dire che il concetto della vita tende nella moderna speculazione ad avere la funzione centrale che nelle speculazioni anteriori hanno avuto l'idea di sostanza, l'idea di Dio, l'idea di natura» (AEC¹, p. 2; *Op.*, II, p. 5).

42 AEC¹, p. 12 (*Op.*, II, p. 15).

43 L'assoluta estraneità di Capograssi ad esperimenti organizzativi, filosofici, didattici, tentati in nome di principi neotomistici è assai bene rappresentata dalla palese, sbrigativa freddezza e dalla esplicita riserva con cui discorre, in una recensione, dell'Università Cattolica di Milano, nel 1927 (cfr. *Op.*, VI, pp. 140-141).

44 AEC¹, p. 1 (*Op.*, II, p. 5).

45 AEC¹, p. 3 (*Op.*, II, pp. 6-7).

46 AEC¹, p. 43 (*Op.*, II, p. 45).

47 AEC¹, pp. 3; 190-92, 194 (*Op.*, II, pp. 7, 197, 199, 201).

48 AEC¹, p. 48 (*Op.*, II, p. 30).

49 AEC¹, p. 158 (*Op.*, II, p. 164).

50 AEC¹, p. 174 (*Op.*, II, p. 179).

51 AEC¹, p. 182 (*Op.*, II, p. 190). Come, anche in Kant, a questo pessimismo sia legata la speranza, lo «sperare indefinitamente», è notato *Ibid.*, p. 193 (*Op.*, II, p. 200).

52 AEC¹, p. 45 (*Op.*, II, p. 47). Nell'*Introduzione alla vita etica* – opera pubblicata nel 1953 – il tema del servo-padrone, persi i suoi aconnotati hegeliani, è sempre presente a Capograssi, ma con toni e intenti diversi: «Il rapporto di oppresso e oppressore, di schiavo e di padrone è veramente la nascita del rapporto umano; non in quanto tale (in quanto tale è la negazione del rapporto umano), ma solo in quanto nasce la pietà nell'uno e nell'altro dei poveri protagonisti del povero dramma».

53 AEC¹, pp. 29-30 (*Op.*, II, pp. 32-33).

54 AEC¹, p. 30 (*Op.*, II, p. 33).

55 AEC¹, p. 68 (*Op.*, II, p. 74).

56 AEC¹, p. 29 (*Op.*, II, p. 32).

57 Per es., AEC¹, pp. 45, 190 (*Op.*, II, pp. 47, 197).

58 *Op.*, I, pp. 312, 313.

59 *Op.*, VI, p. 185.

60 Cfr. *Op.*, IV, pp. 88-94. (Su «*Prassi che rovescia*» o «*Prassi che si rovescia*»? ci sia consentito rinviare alle osservazioni che abbiamo fatto nella «Rivista di studi salernitani» del 1969, n. 3, pp. 3-5).

61 *Op.*, VI, p. 188.

62 *Op.*, IV, pp. 379, 380.

63 *Op.*, III, p. 149.

64 AEC¹, p. 39 (*Op.*, II, p. 41).

65 AEC¹, p. 14 (*Op.*, II, p. 17). Questo tema del «vortice di movimenti», in cui la verità

dell'azione si suicida, rimane costantemente presente alla considerazione dell'autore e quasi culmina nelle ammirevoli pagine dedicate all'«etica dello stordimento» nell'*Introduzione alla vita etica* (Op., III, pp. 150-154).

66 AEC¹, p. 7 (Op., II, p. 10).

67 AEC¹, p. 41 (Op., II, p. 43).

68 AEC¹, p. 41 (Op., II, p. 43).

69 «Il pensiero moderno parte sì dallo spirito individuale visto e ridotto al suo atto essenziale di pensiero ma appena rivelatogli questo atto dichiara all'individuo che l'individuo deve essere superato e quindi lo corona per scoronarlo, lo esalta per umiliarlo anzi per annientarlo» (Op., I, p. 371).

70 Nel saggio su *Il diritto secondo Rosmini c'è* – davvero *extra sedem* – una nota su *La filosofia di Leopardi* di TILGHER che mette bene in evidenza l'opinione di Capograssi (Op., IV, p. 351); ma in tutto Capograssi è costante il colloquio con Leopardi: un dialogo che sarebbe degno d'essere specificamente ricostruito, almeno nelle sue frasi esplicite.

71 AEC¹, p. 48 (Op., II, p. 49).

72 AEC¹, p. 34 (Op., II, p. 36).

73 AEC¹, p. 55 (Op., II, p. 56).

74 AEC¹, pp. 22, 23 (Op., II pp. 26, 27).

75 AEC¹, p. 25 (Op., II, p. 28).

76 AEC¹, p. 40 (Op., II, pp. 42-43).

77 Consapevole della «inattualità» di Rosmini, costatata nelle pagine intitolate *Per Antonio Rosmini* (Op., IV, p. 104), già nel titolo non esenti da evidenti reminiscenze fogazzariane (nelle preoccupazioni morali, non nello stile), Capograssi sa che il lettore attuale, per avvicinarsi a Rosmini, deve mettere da parte «le definizioni e le ricerche di essenza»: «Il lettore contemporaneo è avido di immediato e di vissuto (...). In Rosmini il vissuto c'è, si può dire che non c'è altro, ma è nascosto e quasi difeso da una calotta di astrazioni e definizioni che scoraggiano il lettore» (IV, p. 323).

78 AEC¹, p. 57 (Op., II, p. 58).

79 AEC¹, pp. 32-33 (Op., II, pp. 35-36).

80 AEC¹, p. 34 (Op., II, p. 37).

81 AEC¹, p. 36 (Op., II, p. 38).

82 AEC¹, p. 17 (Op., II, p. 19).

83 AEC¹, pp. 17-18 (Op., II, pp. 20-21).

84 AEC¹, p. 3 (Op., II, p. 6).

85 AEC¹, p. 13 (Op., II, p. 16).

86 Op., III, p. 88.

87 Op., I, p. 370.

88 AEC¹, p. 46 (Op., II, p. 48).

89 AEC¹, p. 47 (Op., II, p. 49).

90 AEC¹, p. 26 (Op., II, p. 29).

91 AEC¹, pp. 23-26 (Op., II, p. 29).

92 AEC¹, p. 96 (Op., II, p. 104).

93 AEC¹, pp. 97-98 (Op., II, p. 106).

94 AEC¹, p. 99 (Op., II, p. 107).

95 «L'azione obbedisce ai fini immediati dell'utile, ma appunto perché questo fine immediato non è un fenomeno sparente e isolato, ma si riporta a un fine organico e immanente della vita umana dell'umanità, il perseguire questo fine immediato si esplica con tutta un'attività, la quale per rendere possibile questo fine è tutta diretta a creare le condizioni perché questo fine possa realizzarsi: tutta diretta cioè alla creazione di un'esperienza, di un mondo nel quale questo fine immediato di utile sia realizzato» (Op., III, p. 186).

96 AEC¹, pp. 102-103 (Op., II, pp. 110-111).

97 Op., III, p. 182.

98 AEC¹, p. 5 (Op., II, p. 9).

99 AEC¹, p. 35 (Op., II, p. 38).

100 AEC¹, p. 64 (Op., II, p. 67).

101 Op., I, pp. 97, 99.

102 AEC¹, pp. 99, 100, 102 (Op., II, pp. 107, 108, 110).

103 Op., II, p. 274.

104 AEC¹, p. 81 (*Op.*, II, p. 88).

105 AEC¹, p. 101 (*Op.*, II, p. 109).

106 AEC¹, p. 66 (*Op.*, II, p. 72).

107 AEC¹, p. 67 (*Op.*, II, p. 73).

108 AEC¹, p. 86 (*Op.*, II, p. 92).

109 AEC¹, pp. 87, 88 (*Op.*, II, pp. 94, 95).

110 AEC¹, p. 85 (*Op.*, II, p. 92).

111 AEC¹, p. 89 (*Op.*, II, p. 96).

112 AEC¹, p. 90 (*Op.*, II, p. 97).

113 AEC¹, p. 34 (*Op.*, II, p. 36).

114 «La vita chiama la Vita. Ma la vita che il soggetto ha conosciuto, da cui il soggetto è stato sempre salvato nelle prove della sua esperienza, non è stata mai un semplice vivere un puro scorrere una corrente da cui si è fatto trasportare, ma è stata per esso sempre la vita nella sua vera espressione concreta, la *vita* come vivente, la vita del vivente, veramente è stata il vivente e l'unione col vivente. L'esperienza è la grande e minuta organizzazione di questa unione (...). Tutta l'esperienza è la soluzione dei problemi nei quali si determina e si ripartisce il problema della vita. Sul margine dell'esperienza, dinanzi al problema integrale della vita come vita compiuta del vivente finito, dell'individualità finita, la vita chiama ancora la vita infinita come Vivente Infinito. L'Infinito Vivente è l'Essere infinito che ha tutta la vita in sé, che è anzi la vita per se stessa; tutta la vita solo la vita: Dio! E la sola salvezza è unirsi a questa Vita infinita» (AEC¹, pp. 197, 198; *Op.*, II, pp. 203, 204).

115 *Op.*, I, p. 23.

116 AEC¹, p. 10 (*Op.*, II, p. 13).

117 AEC¹, p. 88 (*Op.*, II, p. 95).

118 AEC¹, p. 24 (*Op.*, II, p. 28. A tal proposito, si può osservare come, in punti affini, il tema capograssiano del riconoscimento delle essenze e dell'obiettività dei valori (AEC¹, p. 83; II, p. 90) mostri singolari analogie problematiche con difficoltà tipiche in M. Scheler e in N. Hartmann.

119 AEC¹, pp. 107, 108, 109 (*Op.*, II, pp. 114, 115, 116).

120 AEC¹, p. 109 (*Op.*, II, p. 116).

121 AEC¹, pp. 135, 136 (*Op.*, II, pp. 141, 142).

122 AEC¹, p. 148 (*Op.*, II, p. 152).

123 AEC¹, p. 142 (*Op.*, II, p. 147).

124 AEC¹, p. 146 (*Op.*, II, pp. 150-151).

125 AEC¹, p. 148 (*Op.*, II, p. 152).

126 AEC¹, p. 149 (*Op.*, II, p. 153).

127 AEC¹, p. 141 (*Op.*, II, p. 146).

128 AEC¹, p. 164 (*Op.*, II, p. 170).

129 AEC¹, p. 93 (*Op.*, II, p. 99).

130 AEC¹, p. 179 (*Op.*, II, p. 187).

131 AEC¹, pp. 182, 183 (*Op.*, II, pp. 190, 191).

132 AEC¹, p. 187 (*Op.*, II, p. 194).

133 Cfr. *Scritti postumi ed inediti* in *Op.*, III, p. 173 sgg.

134 *Op.*, III, p. 192.

135 *Op.*, III, pp. 189, 190, 191.

136 «Tradizione significa la coscienza stessa che nasce dall'azione, che dalla esperienza e dalla azione deriva la sua certezza di principi e di esigenze, che questa certezza mantiene traverso il variare del concreto ed anzi dà questa certezza al variare del concreto» (*Op.*, II, p. 595). Sarebbe interessante confrontare questi rinvii alla tradizione, il loro sottile significato teoretico, con quelli analoghi che si trovano in un post-esistenzialista restio all'accettazione delle radicali concezioni esistenzialistiche, il Gadamer.

137 *Op.*, II, p. 620.

138 Non si trascuri o sottovaluti l'attenzione dedicata da Capograssi a indicazioni di Poincaré (per es., *Op.*, II, p. 482) o di Meyerson (per es., IV, p. 300) nel quadro del progresso dell'idea di scienza.

139 *Op.*, III, p. 285: in questo punto degli *Scritti postumi ed inediti* (pp. 285-296) si ritrovano, significativamente, molti dei nodi problematici della filosofia di Capograssi.

140 Sugli esiti universalistici di questa problematica, considerata dal punto di vista della critica della ragione giuridica, si vedano le conclusioni cui siamo giunti nella nostra

Introduzione a una ristampa de *Il problema della scienza del diritto* di CAPOGRASSI (Milano, 1962, pp. XXVIII-XXXI).

INDICE

AVVERTENZA

La filosofia morale di Pietro Piovani tra storicismo e ontologia della storia, di FULVIO TESSITORE

NORMATIVITÀ E SOCIETÀ

Introduzione di GIUSEPPE CACCIATORE

Prefazione

- I. La razionalità della norma e il principio di normatività
La tentata «volontarizzazione». – La natura avolontaria della norma come *ratio*. – Univocità della norma-misura. – Normatività e anomia nell'esperienza blondeliana. – Il principio di normatività.
- II. La misura normativa
Definizione della normatività. – La trascendenza normativa. – L'ordine come «normativizzazione» – L'unità della misura. – La riduzione alla norma. – Normatività e normalità. – Logicità e legalità. – Generalità e universalità.
- III. L'*inventio rationis* e la creazione della società
Imitazione del λόγος e comunicazione sociale. – L'azione normativizzante – La scoperta dell'autorità normativa. – Autorità ed alterità. – Autorità e bisogno, alterità e lavoro. – Il simbolo nello schema della normatività.
- IV. La normatività e la norma dello Stato
L'esempio della ragione. – L'autentico *a priori giuridico*. – Avolontarietà della norma giuridica. – La «volontà» dello Stato non volente. – La realizzazione statale dell'eterogenesi giuridica dei fini. – Lo Stato come norma misura. – Il perfezionamento normativo della comunicazione sociale.
- V. L'obbligatoria mediazione giuridica e la volontà particolare
L'aspirazione universalistica. – L'ambizione universalistica del giusnaturalismo. – L'apporto della volontà particolare. – Relatività nella norma giuridica e responsabilità del singolo. – L'evitata universalizzazione.

Conclusione

LINEE DI UNA FILOSOFIA DEL DIRITTO

Introduzione di GIUSEPPE ACOCCELLA

Prefazioni

- I. Una ex pluribus
- II. Filosofia, filosofia del diritto, teoria generale del diritto
- III. Filosofia, scienza, scientismo
- IV. Universalismo e particolarismo nell'esperienza storica della filosofia del diritto: dal mito alla sofistica
- V. Universalismo e particolarismo nell'esperienza storica della filosofia del diritto: da Socrate ad Aristotele
- VI. Universalismo e particolarismo nell'esperienza storica della filosofia del diritto: dall'Ellenismo al Cristianesimo
- VII. Universalismo e particolarismo nell'esperienza storica della filosofia del diritto: dal Cristianesimo primitivo al declino del Medio Evo
- VIII. Universalismo e particolarismo nell'esperienza storica della filosofia del diritto: dall'Umanesimo all'Illuminismo
- IX. Universalismo e particolarismo nell'esperienza storica della filosofia del diritto: da Rousseau alla filosofia postromantica
- X. La socializzazione dell'universale etico, la fiducia nello Stato e il diritto
- XI. I falsi universali e le tutele infide
- XII. Oltre universalismo e particolarismo
- XIII. L'esigenza dell'alterità e l'azione morale
- XIV. Morale e diritto nella difesa dell'espansione individuale
- XV. Jus ab hominibus institutum
- XVI. La fenomenologia degli istituti giuridici tra sperimentazione dell'individuale e tipizzazione generalizzante

PRINCIPI DI UNA FILOSOFIA DELLA MORALE

Introduzione di GIUSEPPE CANTILLO

- I. Il volente non volutosi
- II. L'alternativa esistenziale
- III. Coesistenzialità dell'esistenza
- IV. L'instaurazione personalitaria
- V. Espansione e prevaricazione
- VI. Assenza e valorizzazione

OGGETTIVAZIONE ETICA E ASSENZIALISMO

Introduzione di GIUSEPPE LISSA

Dialettica delle forme morali e anti-ontologismo in Pietro

Piovani di FULVIO TESSITORE

Prefazione

- I. Crisi del deduttivismo etico
- II. Dilatazione della conoscenza
- III. La morale come logica dell'esistenza
- IV. Un sistema di conversioni
- V. Lo spazio etico del soggetto
- VI. Antisingolarismo dell'individuazione
- VII. La mediazione dell'eticità
- VIII. Coesione e problematicità dell'etica
- IX. *Existencia infecta*
- X. Il superamento dell'informe
- XI. Dal multiforme all'informe
- XII. Dall'universo all'universalizzazione
- XIII. L'universalità dell'individuale
- XIV. Consapevolezza dell'instabilità
- XV. *Desum ergo sum*
- XVI. Approccio esistenziale all'inesistenza

APPENDICE

SU GIUSEPPE CAPOGRASSI

Itinerario di Giuseppe Capograssi
Capograssi e il problema della scienza del diritto
Una analisi esistenziale dell'esperienza comune